Pengantar :
Dr. H. Nursamad Kamba, MA

KONSTRUKSI ISLAM MODERAT

"Menguak Prinsip Rasionalitas, Humanitas, dan Universalitas Islam"

Muammar Bakry- Andi Aderus Banua - Hamzah Harun al-Rasyid
Afifuddin Harisah - Abd. Rauf Amin, - Andi Abdul Hamzah
A. Sayuti Anshari Nasution - Hamzah Hasan - Saenong Tebba
Darlis Dawing - Abd. Rahman Sakka - M. Ruslan Wahab
Nurlaelah Abbas - Lukman Jamaluddin -Muhammad Amin Sahib

STATE ISLAMIC UNIVERSITY

ALAUDDIN

MAKASSAR

KONSTRUKSI ISLAM MODERAT

"Menguak Prinsip Rasionalitas, Humanitas, dan Universalitas Islam"

Kata Pengantar:
Dr. H. Nursamad Kamba, MA.

Muammar Bakry- Andi Aderus Banua - Hamzah Harun al-Rasyid
Afifuddin Harisah - Abd. Rauf Amin, - Andi Abdul Hamzah
A. Sayuti Anshari Nasution - Hamzah Hasan - Saenong Tebba
Darlis Dawing - Abd. Rahman Sakka - M. Ruslan Wahab
Nurlaelah Abbas - Lukman Jamaluddin -Muhammad Amin Sahib

LADANG KATA

ICATT PRESS

Konstruksi Islam Moderat

"Menguak Prinsip Rasionalitas, Humanitas, dan Universalitas Islam"

© 2017, Ladang Kata

xx + 322 hlm; 16 cm x 24 cm

ISBN: 978-602-6541-64-2

Cetakan ke 1, Januari 2018

Editor:

Amri Aziz

Darlis Dawing

Ahmad Baharuddin

Perancang Sampul dan Tata Letak Isi:

Sahabat Ladang Kata

Diterbitkan oleh:

Lembaga Ladang Kata

Kampung Jagangrejo RT 4 RW43 AD9 Pelemwulung

Banguntapan, Bantul, D.I. Yogyakarta

email: ladangkata@mail.com

Kerjasama dengan:

ICATT PRESS

Mengusung Islam Moderat;

Sebuah Catatan Editor

Tak pelak lagi, perbedaan adalah satu fakta yang tak terbantahkkan, termasuk perbedaan dalam beragama dan bermazhab. Dalam Islam sendiri, cara beragama dan bermazhab sangat bervariasi. Keanekaragaman tersebut sangat dipengaruhi oleh perbedaan cara pandang seseorang terhadap agama itu (baca: Islam). Islam itu satu, tapi cara memahaminya yang kemudian beragam. Konsekuensi logis dari kenyataan ini adalah munculnya istilah-istilah atau label yang mengikuti kata Islam itu sendiri. Sebut misalnya, Islam Fundamental, Islam Liberal, Islam Progresif dan Islam Moderat yang akrab di telinga dewasa ini.

Label yang bermacam-macam pada kata Islam itu sendiri sebenarnya berdampak negatif terhadap kesatuan umat Islam. Penamaan tersebut akan membuat umat Islam berkelompok-kelompok. Hal itu dibenarkan oleh sebagian orang bahwa munculnya ragam istilah di belakang kata Islam adalah hasil dari upaya orentalis untuk memudahkan kajian mereka terhadap Islam, bahkan, sebagian mengatakan, untuk memecah belah kesatuan umat Islam itu sendiri.

Terlepas dari kebenaran pandangan di atas, memang tidak bisa dipungkiri bahwa keberagamaan dalam beragama adalah sebuah fakta historis. Embrio keberagamaan itu sudah ada sejak era Rasulullah, yang kemudian semakin berkembang pada era sahabat, terlebih khusus pada era sahabat Umar bin Khattab yang kerap kali berbeda pandangan dengan sahabat-sahabat yang lain, bahkan mengeluarkan ijtihad yang secara sepintas bertentangan dengan

keputusan hukum yang ditetapkan oleh Rasulullullah Saw sendiri. Sebutlah misalnya, tidak membagikan harta rampasan kepada umat Islam demi kemaslahatan umum (negara), yang jelas-jelas sebelumnya dibagikan oleh Rasulullah melalui perintah teks Al-Qur'an.

Terus bagaimana seharusnya menyikapi kenyataan tersebut? Bagaimana cara beragama yang paling baik dan ideal?

Catatan ini tidak bertujuan untuk mengklaim kebenaran satu cara pandang beragama dan menyalahkan cara yang lain. Sekali lagi, keberagamaan itu adalah sebuah kemestian. Namun catatan ini mencoba untuk melihat dampak dan pengaruh dari cara beragama umat Islam, khususnya di Nusantara.

Hemat penulis, munculnya ragam pemahaman disebabkan oleh dialektika antara teks dan realitas itu sendiri, atau cara pandang terhadap posisi akal dan wahyu. Kelompok yang memberikan porsi berlebihan pada teks dalam memahami sebuah persoalan dan menutup mata dari perkembangan realitas cenderung menghasilkan pemahaman yang tekstual. Semangat penerapan hukum-hukum agama dalam kondisi apapun sangat besar sekali. Apa yang tertera dalam teks (Al-Qur'an dan Hadist) harus aplikasikan dalam dewasa ini, sebagai bentuk *ittiba*' kepada orang salaf (Rasulullah, sahabat, dan tabiin), meski dalam kondisi tertentu kurang mengapresiasi realitas sosial kemasyarakatan yang ada.

Sebaliknya, ada sebagian kelompok terlalu memberikan porsi lebih pada akal atau realitas dalam memahami sebuah permasalahan. Sehingga, dalam pengambilan sebuah keputusan, kelompok ini justru sangat menekankan pada realitas dan memberikan ruang yang bebas terhadap akal. Yang terjadi adalah sebaliknya, kelompok ini sangat konstekstual dan terkadang kurang mempertimbangkan otoritas teks. Keduanya hadir pada posisi berlebihan.

Pengaruh dua kecenderungan pemahaman di atas pun berdampak luar biasa pada cara beragama umat Islam dewasa ini. Munculnya gerakan-gerakan anarkis dan ekstrim di Nusantara, misalnya pengeboman, bunuh diri dan selainnya, selain disebabkan oleh alasan politik-ekonomi, juga dipengaruhi oleh cara pandang yang sangat tekstual terhadap Al-Qur'an dan Hadist. Sebaliknya, kebebasan akal yang berlebihan dan tanpa batas acapkali berujung pada penabrakan teks-teks yang Qat'i, yang pada akhirnya dengan gegabah menawarkan pemikiran-pemikiran yang bertentangan dengan pemahaman yang sudah mapan. Bahkan terkadang mencoba mengotak-atik ajaran-ajaran fundamental yang bersifat *ta'abbudi* (Ilahi) dengan dalih asas kebebasan dan kemanusiaan.

Ilustrasi di atas, menandaskan bahwa kedua cara pemahaman tersebut sama-sama ekstrim dan over. Dampaknya pun sama-sama ekstrim; kelompok pertama bentuk ekstrimnya nampak dan nyata dalam gerakan yang berujung pada anarkisme yang menganggu kenyamanan masyarakat bahkan stabilitas keamanan nasional. Di sisi lain, kelompok overkontekstual, berada pada bentuk ektrim yang lain. Ia lebih lembut, namun tak kalah besar pengaruhnya dalam masyarakat. Karena dapat mengaburkan ajaran-ajaran agama yang sangat mendasar, yang absolut kemudian berubah menjadi relatif. Tidak ada kemudian ulama dan institusi yang dipercaya bisa mengeluarkan fatwa. Semuanya bebas berijtihad tanpa mempersoalkan *background* pendidikannya.

Dengan demikian, kedua cara pandang beragama di atas kurang ideal, khususnya dalam konteks keindonesaan. Alasannya sangat sederhana, Islam adalah agama rahmat seluruh alam semesta. Agama rahmat tidak berada pada titik ekstrim dan over (berlebihan: *tatharruf*). Islam selalu hadir dengan solusi representatif yang dapat diterima oleh akal sehat dan fitrah manusia, karena Islam adalah agama fitrah.

Maka dari itu, pemahaman yang berada di tengah kedua corak pemahaman di atas menjadi sebuah kemestian, apalagi dalam konteks keindonesiaan yang sangat mejemuk. Pemahaman yang berada di tengah-tengah sebenarnya menjadi esensi agama Islam itu sendiri. Dalam sejarahnya, agama Islam datang sebagai penyeimbang agama-agama sebelumnya; agama Yahudi dan Nasrani. Agama Yahudi berada pada titik yang sangat keras, sebaliknya agama Nasrani berada pada titik yang sangat lembek. Dalam kasus *qisas*, agama Yahudi menyatakan jika seorang ditampar sekali, maka dia harus membalas dua kali tamparan. Sebaliknya dalam agama Kristen, jika seorang ditampar pipi kanannya maka ia dianjurkan memberikan pipi kirinya untuk ditampar lagi. Beda halnya dalam Islam, kasus *qisas*, misalnya membunuh seorang maka dia juga harus dibunuh sebagai *qisas* (balasan), tapi memaafkan pelaku adalah sikap yang lebih baik. Demikian salah satu bentuk sisi moderat Islam.

Islam Moderat sebagai Pilihan

Kata moderat dalam bahasa Arab dikenal dengan *al-washathiyah*. Dalam Al-Qur'an merupakan kata yang terekam dari QS. al-Baqarah: 143. Kata *al-Washat* dalam ayat tersebut, bermakana terbaik dan paling sempurna. Dalam hadis yang sangat populer juga disebutkan bahwa sebaik-baik persoalan adalah yang berada di tengah-tengah. Dalam artian dalam melihat dan menyelesaikan satu persoalan, Islam moderat mencoba melakukan pendekatan kompromi dan berada di tengah-tengah, begitupula dalam menyikapi sebuah perbedaan, baik perbedaan agama ataupun mazhab, Islam moderat selalu mengedepankan sikap toleransi, saling menghargai, dengan tetap meyakini kebenaran keyakinan masing-masing agama dan mazhab. Sehingga semua dapat menerima keputusan dengan kepala dingin, tanpa harus terlibat dalam aksi yang anarkis.

Oleh karena itu, paham Islam Moderat merupakan ajaran yang mesti dibumikan di Nusantara. Ia sangat representatif memberikan

jawaban dan solusi terhadap seluruh permasalahan yang dihadapi umat Islam dewasa ini. Ia tidak terlalu ekstrim ke kanan, dalam hal ini overtekstual, tapi juga tidak terlalu ekstrim ke kiri, dalam artian overkonstekstual. Islam moderat selalu mengedepankan keseimbangan antara teks dan konteks, antara wahyu dan akal. Karena keduanya adalah kebenaran yang bersumber dari Tuhan. Mengabaikan salah satunya berarti meninggalkan sebagian kebenaran Tuhan.

Berangkat dari fakta di atas, Alumni Timur Tengah yang terhimpun dalam sebuah komunitas ICATT (Ikatan Cendekiawan Alumni Timur Tengah) merasa terpanggil, melalui buku ini, untuk memberikan sumbangsih nyata dalam upaya pembumian Islam sebagai rahmat bagi semesta alam melalui paham Islam Moderat. Sebuah paham yang berada pada poros tengah; tidak terlalu liberal sehingga mencampakkan otoritas teks dan kaedah-kaedah yang sudah baku dalam keilmuan keislaman, dan juga tidak terlalu tekstual yang menutup mata dari perkembangan konteks masyarakat.

Dalam buku ini, dipaparkan sisi kemoderatan Islam dari berbagai disiplin ilmu; mulai dari akidah, fiqh, tafsir, pemikiran, tasawwuf dan dakwah. Dalam ilmu akidah (teologi), Islam Moderat direpsentasikan oleh aliran al-Asy'ariyah. Aliran yang menengahi antara Muktazilah yang sangat rasional dengan Salafiah dan Hanabilah yang sangat tekstual. Keduanya sama-sama berada pada titik "ekstrim". Rasionalitas yang berlebihan acapkali mengaburkan kejernihan akidah Islam, sebaliknya tekstualitas yang berlebihan bisa saja menyebabkan kejumudan dalam berijtihad.

Begitupula dalam ilmu syariah, kemoderatan Islam pun harus digalakkan. Dalam hal ini, dialektika antara teks dan realitas selalu berjalan lurus dalam mengeluarkan sebuah hukum, karena maksud Tuhan yang tertuang dalam Al-Qur'an dan Hadis tak pernah bersebrangan dengan kemaslahatan umat manusia. Lagi-lagi dalam syariat, keseimbangan antara teks dan konteks menjadi sebuah

kemestian untuk menghasilkan hukum Islam yang penuh rahmat bagi umat manusia.

Hal yang sama juga terjadi dalam ilmu tafsir, buku ini menawarkan salah satu metode tafsir yang moderat. Kemoderatan dalam penafsiran Al-Qur'an terlihat dalam tawaran seorang Abid al-Jabiri dengan prinsip bahwa seorang penafsir harus mengkontekstualkan Al-Qur'an dengan dirinya sendiri, dalam artian, menemukan makna asli teks melalui kajian bahasa dan sebab turun ayat serta kondisi kemasyarakatan secara umum pada saat turunnya sebuah ayat. Sementara langkah kedua, yaitu mengkontekstualkan Al-Qur'an dengan dunia kontemporer dewasa ini. Dalam hal itu, makna asli teks Al-Qur'an dihubungkan dengan konteks sekarang melalui langkah rasionalisasi. Dengan prinsip ini, penafsiran Al-Qur'an tidak kaku karena mempertautkan dengan realitas sekarang, dan juga tidak terlalu liberal karena tetap berangkat dari pemahaman yang kuat terhadap makna asli teks Al-Qur'an.

Sementara, sisi kemoderatan dalam pemikiran Islam adalah mengedepankan sikap toleran dalam perbedaan. Keterbukaan menerima keberagamaan (red:inklusivisme). Baik beragam dalam mazhab maupun beragam dalam beragama. Perbedaan tidak menghalangi untuk menjalin kerja sama, dengan asas kemanusiaan. Meyakini agama Islam yang paling benar, tidak berarti harus melecehkan agama orang lain. Sehingga akan terjadilah persaudaraan dan persatuan anatar agama, sebagaimana yang pernah terjadi di Madinah di bawah komando Rasulullah Saw.

Selain di atas, Islam Moderat juga nampak dalam wilayah Tasawwuf. Dalam pada itu, konsep ajaran esoterik yang termanifestasi dalam spritual sufistik tidak berarti negatif sebagaimana banyak dipahami orang, seperti kekumuhan, kekurangan, kemiskinan dan lain-lain, tapi sufi moderat adalah orang yang selalu menghadirkan nilai-nilai ketuhanan dalam tiap langkahnya. Praktik kehidupan spiritualitas sufistik moderat adalah membangun kehidupan yang

penuh dengan kebahagiaan yaitu; kebahagiaan *qalbiyah* yakni dengan makrifatullah melalui akhlak karimah, serta kebahagian jasminiah dengan kesehatan serta pemenuhan kebutuhan yang bersifat material.

Terakhir adalah moderat dalam dakwah Islamiyah. Berdakwah dengan penuh hikmah. Tidak melakukan kekerasan apalagi pembakaran terhadap fasilitas umum dan membunuh orang yang tidak bersalah. Selalu mengedepankan pendekatan negoisasi dan kompromi dengan berita-berita yang menggembirakan, bukannya menakut-nakuti, apalagi sampai menoror kenyamanan masyarakat umum. Singkatnya, berdakwah harus tegas, namun tidak mengedepankan kekerasan. Tidak boleh juga terlalu lembek sehingga agama Allah diinjak-injak oleh orang-orang yang sombong.

Pada akhirnya, beragama dengan paham Islam Moderat menemukan dunianya di Nusantara. Apalagi maraknya gerakan-gerakan keras yang seringkali mengganggu ketenangan beragama dan berbangsa. Maka dari itu, kehadiran buku ini patut diapresiasi, dan salah satu bentuk apresiasi pembaca adalah membacanya.

KATA PENGANTAR

Cendekiawan Muslim Timur Tengah; Antara Harapan dan Tantangan

Dr. H. Nursamad Kamba, MA.

Merumuskan suatu agenda apalagi menyangkut pengabdian cendekiawan bukanlah pekerjaan gampang. Lebih rumit lagi masalahnya, jika cendekiawan yang dimaksud adalah produk Timur Tengah, yang disadari ataupun tidak, menghadapi tantangan berat perihal kemampuan dan potensialnya untuk menjadi *"acceptable"* pada gerakan pembangunan di Indonesia menghadapi abad XXI. Bahkan warna cendekiawan Timur Tengah itu sendiri, sebenarnya belum terlalu jelas, setidaknya bagi sejumlah pemikir dan peneliti sosial, baik di Indonesia maupun di luarnya, sekalipun pada beberapa waktu terakhir sudah terbentuk wadah/ organisasi yang menghimpun alumni Timur Tengah.

Tetapi terlepas dari semua itu, adalah menarik untuk selalu mempertanyakan apa, mengapa dan untuk apa cendekiawan Timur Tengah hadir? Lebih menarik lagi, apalagi mereka yang berkompeten

itu secara langsung berbicara tentang dirinya sendiri melalui sebuah buku "*Konstruksi Islam Moderat*". Buku ini berupaya memperjelas warna Timur Tengah, minimal dapat menjawab ke arah mana bahtera cendekiawan Timur Tengah berlayar.

Sistematika kata pengantar yang sangat bersahaja ini cukup *simple*, yaitu memandang kebutuhan lapangan, mengerti kapasitas diri lalu berusaha melengkapi apa yang kurang, kemudian bersiap-siap untuk terjun ke lapangan dengan mengajak semua yang berkepentingan untuk bersama-sama ikut andil memberikan tawaran solusi terhadap seluruh permasalahan masyarakat yang ada.

Mengintip Peta Situasi

Sejak para tokoh Islam di Indonesia mampu menggalang solidaritas pedesaan, solidaritas petani dan semacamnya untuk menggerakkan perlawanan terhadap penjajahan Belanda sampai abad ke-19, Timur Tengah sudah menjadi sasaran yang menarik minat dan perhatian para sarjana dan pemikir Barat, khususnya Belanda dan pemerintah kolonialnya. Kebijaksanaan politik penjajahan Belanda mengawasi dan menekan perjalanan haji merupakan contoh terdekat. Perhatian tersebut bertambah intensif ketika suatu perubahan telah terjadi, dimana Timur Tengah yang sebelumnya sebagai pusat pemikiran Islam dan merupakan rujukan satu-satunya bagi dunia Islam secara perlahan tersaingi oleh pusat-pusat pendidikan di Barat yang menawarkan *Islamic Study* (studi Islam) yang dikemas dalam standar baru, sesuai dengan sistematika dan metode keilmuan yang dipelajari di perguruan-perguruan tinggi umum. Sekalipun perhatian tersebut mengalami perubahan dalam segi muatannya, seiring dengan berubahnya kondisi sosial politik dari masa penjajahan ke masa kemerdekaan sampai kepada era pembangunan dewasa ini, yang tidak lagi berwawasan pengawasan dan penekanan tetapi lebih mengharapkan kontribusi intelektual Timur Tengah.

Perkembangan yang melanda pusat-pusat pendidikan tersebut, pada gilirannya mengakibatkan munculnya kecenderungan intelektual baru, yang variabelnya dapat dilihat pada tiga gerakan intelektual sebagai berikut.

Pertama, gerakan intelektual yang meyakini superioritas peradaban Barat sebagai cara efektif bagi pembinaan umat. Dalam hal ini, gerakan sekularisme dalam dunia Islam cukup representatif. Tetapi dalam perkembangannya gerakan ini memperlihatkan gejala kemunduran.

Kedua, gerakan intelektual yang sama sekali anti kecenderungan apapun yang berbau Barat dan berusaha menanamkan sikap antagonis terhadapnya. Oleh pemikir-pemikir berlawanan, gerakan ini cenderung dijuluki fundamentalisme.

Ketiga, gerakan yang berusaha mengadakan "filterisasi" terhadap nilai-nilai yang dianggap positif dalam peradaban Barat di satu pihak, dan di pihak lain berupaya mengadakan reformasi pemikiran Islam untuk dipertemukan dengan nilai-nilai positif tadi dalam suatu titik temu dan format tertentu. Menurut Kuntowijoyo, orientasi terakhir ini merupakan kecenderungan intelektual pemikiran Islam Indonesia masa kini, setidaknya pada peringkat pemikiran yang paling signifikan yang tampak sebagai gejala yang lebih menonjol, suatu gejala yang memperlihatkan adanya usaha baru untuk mencoba merumuskan norma-norma Islam ke dalam berbagai konsep baru. Dengan kata lain, kecenderungan tersebut melambangkan keinginan besar generasi baru Islam untuk melihat masa depan Islam sebagai kekuatan sosial, kekuatan budaya, kekuatan ekonomi dan sebagainya.

Tradisi baru yang telah berhasil ditanamkan oleh gerakan intelektual ini adalah semakin meluasnya keyakinan bahwa melalui tradisi keilmuan, pembangunan masyarakat Islam akan berhasil. Maka tak pelak lagi, terlihat ada kecenderungan lintas disiplin ilmu, yang di dalamnya agama menjadi bagian yang tak terelakkan. Banyak

buku-buku yang ditulis oleh para pemikir yang hanya memiliki latar belakang minimal mengenai disiplin ilmu yang ditulisnya, seperti misalnya seorang penyandang gelar sarjana ekonomi menulis tentang sosiologi Islam, seorang guru menulis tentang psikologi. Apa yang disebut ilmu-ilmu sosial Islam menjadi sungguh-sungguh terbuka, bagi manusia profesional maupun bagi ilmuan bidang lain. Dalam seminar kesehatan, perubahan sosial, kesenian, kebudayaan dan sebagainya. Sehingga terjadi proses penyuburan antar disiplin. Perkembangan yang lebih menarik adalah pergulatan antara kapitalisme dan sosialisme telah menimbulkan pikiran alternatif dari umat Islam dalam sistem ekonomi yang diharapkan. Penolakan terhadap sekularisme dapat berkembang menjadi gerakan intelektual. Kajian psikologi, karena kedekatannya dengan nilai dan norma agama, menjadi kajian yang cukup berkembang. Seiring dengan itu tradisi sufisme yang dipelihara dalam masyarakat memberi jalan untuk tumbuhnya psikologi Islam.

Demikianlah, bahwa melalui tradisi keilmuan optimisme besar muncul, bahwa dalam menghantarkan Indonesia ke dalam era industrialisasi sebagai kancah pergulatan baru, Islam akan mampu mengemban misinya yang paling besar sebagai misi pembebasan yang menyediakan basis filsafat untuk mengisi kehampaan spiritual yang merupakan produk dunia modern industrial.

Menakar Potensi dan Tantangan

Jika uraian mengenai peta situasi di atas menjadi asumsi yang tepat diterima, maka tantangan terbesar yang dihadapi cendekiawan Timur Tengah untuk hadir dalam konstalasi kancah pergulatan baru itu adalah, bahwa suasana dan kondisi lembaga pendidikan yang diharapkan dapat membentuk orientasi intelektual Timur Tengah, tidak mensuplai atau belum berjalan seiring dengan kecenderungan baru pada peta situasi.

Sasaran yang ingin dicapai melalui pengembangan tradisi keilmuan (lintas disiplin), adalah terciptanya kondisi sosial dimana umat Islam menjadi *"Agen of Change"* dan mampu berperan di semua sektor kehidupan. Oleh karena itu, perlu ada reorientasi kesadaran agar konsep-konsep normatif Islam dipahami secara empiris. Dalam kaitan ini, dibutuhkan tingkat kesadaran ilmiah untuk merumuskan konsep-konsep teoritis, dalam rangka menjadikan kesadaran teologis pada tingkat normatif lebih kontekstual dan realistis. Padahal muatan intelektual Timur Tengah memperlihatkan jarak yang sangat jauh, sehingga pikiran-pikiran teologisnya seolah-olah kehilangan konteksnya dengan realitas. Tantangan ini dapat berakibat fatal, selama tidak menemukan jalur yang menjembatani kesadaran normatif tersebut dengan realitas. Apa yang disinyalir oleh sementara peneliti tentang adanya kecenderungan fundamentalis Timur Tengah di satu pihak dan di pihak lain dapat dicatat juga kecenderungan marginal pada sebagian yang lain, adalah tanda-tanda bahaya yang dapat menjadi bahaya eksplosif yang akan menghancurkan seluruh potensi mereka.

Penghayatan terhadap arah, misi, dan tujuan pembentukan intelektualisme yang berangkat dari *ayat 122 surat al-Taubah* memang mengandung dimensi kesadaran aplikatif, karena misi *"liyunziru qaumahum..."* mengharuskan ilmu-ilmu yang diperoleh dari proses *"liyatafaqqahu fi al diin"* mutlak direalisasikan. Apabila kesadaran demikian terbatas pada peringkat normatif saja, maka kedua alternatif itu tadi, yakni kecenderungan fundamentalis dan marginal akan segera menampakkan diri, hal mana pada gilirannya melahirkan sikap-sikap mental antagonis, paternalistik dan eksklusif, sementara kancah pergulatan baru dalam era industrialisasi sudah tidak membutuhkan lagi sikap-sikap mental seperti itu. Apa yang terjadi adalah merupakan alternatif bagi sesuatu yang tidak *"acceptable"* cuma dua –tiada tiganya-, apakah memaksakan diri (Fundamentalis) atau memilih posisi pinggiran (Marginal).

Tetapi dibalik tantangan maha hebat itu, cendekiawan muslim Timur Tengah mempunyai potensi unik yang tidak mungkin dimiliki oleh golongan intelektual manapun di dunia. Di antara yang paling menonjol dan menentukan adalah kajian-kajian subtantif dan moderat mereka yang lebih akurat dan original. Sesuatu potensi yang sesungguhnya sangat bernilai, terutama dalam rangka gerakan intelektual yang berupaya. Kegiatan intelektual yang tidak memperhatikan nilai-nilai *originalistis* hanyalah kegiatan palsu yang akan berakhir dengan kegagalan total. Banyak perkembangan agama-agama dalam sejarah dapat menjadi contoh dekat dalam hal ini. Ini berarti bahwa kontribusi cendekiawan Timur Tengah pada gerakan intelektual baru merupakan kemutlakan yang tidak bisa ditawar-tawar. Permasalahannya adalah sampai dimana potensi Timur Tengah dapat dikembangkan untuk sesuai dengan kebutuhan situasi tersebut? Perlu merumuskan reorientasi kesadaran intelektual..

Ke Arah Integritas Ilmu-ilmu Agama

Kesadaran intelektual tidak akan lahir dari kepribadian yang belum terbentuk matang dan mapan. Langkah awal bagi suatu pembentukan kepribadian adalah mengenal potensi, kapasitas dan jati diri untuk dibandingkan dengan kebutuhan realitas sehingga pada akhirnya pelbagai kekurangan dapat dihindari atau bahkan dilengkapi. Secara objektif tidak semua kegiatan yang dilakukan dalam konteks gerakan intelektual oleh kecenderungan baru tersebut, sudah mencapai tingkat kualitas pemikiran yang diharapkan dalam dasar-dasar epistimologi dan metodologinya, itu berarti bahwa mereka yang paling gigih mengumandangkan semangat ilmiah, sekalipun belum optimal memenuhi ketentuan dan kriteria kajian ilmiah, tetapi yang penting adalah bahwa gerakan tersebut telah meniti jalan ke arah *integrasi sains sosial* dengan nilai-nilai Islam. Perkembangan ini diharapkan akan dapat memberikan makna pada perkembangan Islam yang lebih luas, memberikan kearifan kepada

umat secara keseluruhan, tidak saja kepada kelompok terbatas kaum intelektual.

Proses pencerdasan massa ini amat penting dalam pembentukan masyarakat Islam. Urutan iman, ilmu dan amal menjadi sangat relevan. Jika ilmu-ilmu sosial sudah mendapat pancaran dari iman, maka ilmu pada akhirnya harus diuji dengan amal. Dengan demikian, maka ilmu-ilmu sosial Islam menjadi ilmu transformatif, mempunyai kemampuan untuk merekonstruksikan masyarakat. Ilmu sosial Islam juga *ilmu profetik*, artinya ilmu yang melaksanakan tugas-tugas. Suatu metodologi terpadu mutlak diperlukan untuk merealisasikan harapan-harapan ini. Tetapi tidak kalah pentingnya adalah meletakkan ilmu-ilmu yang selama ini sudah biasa kita namakan ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum dalam suatu kesatuan yang tidak terpisah, itulah yang dinamakan falsafah keilmuan Islam.

Merancang Agenda Pengabdian

Setelah melihat tantangan, harapan, potensi dan kebutuhan umat dewasa ini, dapatlah kita merumuskan suatu rancangan agenda pengabdian untuk cendekiawan Timur Tengah. Kebutuhan masa kini terhadap terbentuknya metodologi terpadu merupakan kerangka dasar bagi agenda pengabdian tersebut.

Potensi Timur Tengah dengan potensi Barat perlu dipadukan dalam suatu bentuk kegiatan intelektual Indonesia. Dengan kata lain, perpaduan antara kajian subtantif Timur Tengah memerlukan daya topang metodologi aplikatif Barat. Untuk itu beberapa kegiatan berikut ini perlu segera digarap.

1. Membina semangat keterbukaan antara cendekiawan Muslim Timur Tengah, dalam hal ini diupayakan mampu mensuplai gerakan intelektual dengan materi-materi subtansi Islam.
2. Sistem pendidikan Islam perlu diarahkan kepada penyesuaian yang tepat antara kurikulum yang ditawarkan dengan permintaan

dan penawaran "....." atau kelompok sosial yang dituju. Dalam hal ini *'kegiatan islamisasi pengetahuan dan islamisasi kurikulum'* perlu mendapat perhatian serius, menyusul lahirnya Undang-Undang Pendidikan dimana pemerintah tampak sangat berkepentingan untuk menetapkan standar institusional yang sama di semua lembaga pendidikan baik yang diselenggarakan oleh pemerintah sendiri maupun oleh swasta.

Wallahu A'lam Bisshawab

Daftar Isi

Mengusung Islam Moderat; Sebuah Catatan Editor iii

KATA PENGANTAR

Cendekiawan Muslim Timur Tengah;
Antara Harapan dan Tantangan xi
Dr. H. Nursamad Kamba, MA.

✓ Ahlussunnah Waljama'ah: Paham yang Moderat 1
Dr. H. Andi Aderus Banua, MA.

✓ ABU HASAN AL-ASY'ARI:
Pembangun Mazhab Teologi Moderat dalam Islam 15
Dr. H. Hamzah Harun al-Rasyid, MA .....

✓ Islam: Eksklusivisme atau Inklusivisme?
Menemukan Teologi Islam Moderat 35
Dr. H. Afifuddin Harisah, Lc., M.Pd.I

✓ Argumentasi Moderasi Syariah;
(Membangun Sikap Toleran dalam Perbedaan) 49
Dr. H. Muammar Bakry, MA.

✓ Moderasi dalam Tradisi Pakar Hukum Islam
(Wacana dan Karakteristik) 67
Dr. H. Abd. Rauf Amin, MA

✓ Asas *al-Samahah wa al-Yusr* dalam Ajaran Islam
(Suatu Kajian *al-Wasatiyyah* dalam Islam) 85
Dr. H. Andi Abdul Hamzah, MA.

✓ Menyikapi Perbedaan Persepsi Ulama Fiqh 109
A. Sayuti Anshari Nasution

✓ Pemikiran Abdullah Ahmad al-Naîm, Hasan Turâbi, dan Muhammad Syahrûr tentang Pembaruan Metodologi Hukum Islam Kontemporer dan Problematikanya 119
Hamzah Hasan, M.Ag.

✓ Urgensi Wali Nikah Menurut Fiqh Islam dan Kompilasi Hukum Islam (Mengupas Tuntas Perwalian dalam Pernikahan) 165
H. Saenong Tebba, MA.

✓ Melacak Embrio Pemikiran Al-Qur'an Muhammad 'Abid al-Jabiri; (Sebuah Tawaran Metodologi Tafsir Moderat) 195
H. Darlis Dawing, M.S.I.

✓ Sunnah Ulama Madinah dalam Perspektif Studi Hadis (Suatu Rekonstruksi Metodologi) 219
H. Abd. Rahman Sakka, M.Pd.I.

✓ Pemikiran Esoterik Tarikat: Alternatif Pemikiran Masa Depan 241
Dr. H. M. Ruslan Wahab, MA.

✓ Moderasi Politik Sunni 253
Dr. Hj. Nurlaelah Abbas, Lc., MA.

✓ Strategi Dakwah yang Menyejukkan 267
Dr. H. Lukman Jamaluddin, MA.

✓ Tasawwuf dan Tanggungjawab Kemanusiaan 289
H. Muhammad Amin Sahib, Lc.,MA.

DAFTAR PUSTAKA 289

Ahlussunnah Waljama'ah: Paham yang Moderat

Dr. H. Andi Aderus Banua, MA.

Banyak orang yang mengaku sebagai Ahlussunnah Waljama'ah tetapi pada hakekatnya belum memahami apa sebenarnya Ahlussunnah Waljama'ah. Kekaburan tentang hakekat Ahlussunnah Waljama'ah tersebut bukan hanya terjadi pada masyarakat awam tetapi juga termasuk pada mahasiswa dan ilmuan sekalipun, hal ini terbukti ketika penulis memberikan pertanyaan kepada beberapa orang mahasiswa tentang apa itu Ahlussunnah Waljama'ah? Di antara mereka ada yang menjawab "Kita-kita inilah". Jawaban tersebut mengandung makna bahwa mereka pada hakekatnya bingung dan belum memahami apa dan manakah sebenarnya Ahlussunnah Waljama'ah? Sehingga sederet pertanyaan akan muncul kembali, Siapakah yang berhak menyandang penamaan Ahlussunnah Waljama'ah? Apakah Ahlussunnah Waljama'ah adalah mazhab Syafi'i, ataukah Ahlussunnah Waljama'ah sama dengan Salafi dan Salafiah? Pertanyaan-pertanyan tersebut mesti terjawab untuk mengetahui hakekat Ahlussunnah Waljama'ah yang sebenarnya, agar umat Islam secara umum dan penganut paham Ahlussunnah Waljama'ah dapat memisahkan mana Ahlussunnah Waljama'ah dan mana yang memanfaatkan nama Ahlussunnah Waljamaah untuk popularitas belaka.

A. Hakekat Ahlussunnah Waljama'ah

Ahlussunnah Waljama'ah terdiri dari tiga kata yaitu *Ahl* (ahlun), sunnah dan *jamā'ah*. *Ahl* (ahlun) menurut bahasa berarti sanak famili, keluarga, handai taulan, juga berarti pemilik, golongan dan pengikut.[1] Sementara sunnah adalah tabiat, perilaku, jalan hidup, ucapan, tindakan dan ketetapan Rasulullah Saw.[2] Adapun *Jamā'ah* adalah sekumpulan orang atau mayoritas umat.[3] Namun adapun yang dimaksudkan dalam defenisi ini adalah para sahabat Rasulullah Saw. beserta para tabi'in.

Ahlussunnah Waljama'ah semestinya dipahami secara sempurna, karena ia adalah satu kesatuan makna yang membentuk sebuah defenisi. Memahami istilah tersebut dengan sepotong-sepotong akan memberikan pemahaman yang lain atau mengurangi esensi dari Ahlussunnah Waljama'ah.

Berdasarkan dari defenisi Ahlussunnah Waljama'ah secara etimologi tersebut, maka secara terminologi, Ahlussunnah Waljama'ah adalah: "*golongan yang senantiasa berpegang teguh pada ajaran dan sunnah Rasulullah Saw. juga jejak hidup para sahabatnya serta para tabi'in* ".

Penamaan Ahlussunnah Waljama'ah bukan terhenti pada defenisi mengikuti sunnah Rasulullah Saw. saja, kemudian menapikan cara beragama sahabat dan tabi'in, melainkan harus dilanjutkan dengan tambahan berupa mengikuti pemahaman mayoritas sahabat dan

---

1 Lihat Ibn Faris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah kata Ahlun,* (Beirut: Dar al-Fikr th. 1979 M) h. 150

2 Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah Qabla Al-Tadwin*, cet II (Cairo: Maktabah Wahbah 1988 M) h. 17.

3 Lihat, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Jakarta: Balai Pustaka, 1990 M. Kata Jama'ah. Jama'ah adalah sekumpulan orang yang terdiri dari pemimpin dan yang dipimpin, terorganisir dengan baik serta memiliki *manhaj* (metodologi) dalam kelompok tersebut. Jika sekumpulan orang tanpa pemimpin dan tidak memiliki aturan yang paten serta *manhaj* (metodologi) yan dipegangi maka kumpulan tersebut tidak dinamakan jama'ah tetapi ia adalah *majemu'ah.*

tabi'in,[4] karena sunnah sahabat adalah cerminan dari ajaran dan didikan serta tafsiran dari sunnah Rasulullah Saw. sendiri. Itulah sebabnya Rasulullah Saw., bersabda sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Mas'ud:

عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الرشديين. رواه الترمذي.

Inilah yang sering terlupakan oleh sebagian orang dalam melihat sebuah persoalan, karena tidak lagi kembali kepada realitas kehidupan para sahabat Rasulullah Saw., tetapi memberikan penafsiran dan pemahaman sendiri yang terputus dari apa yang dipraktekkan oleh para sahabat Rasulullah Saw.

Ahlussunnah Waljama'ah bukanlah merupakan sebuah aliran atau sekte dalam Islam, melainkan paham keagamaan yang turun-temurun dari Rasulullah Saw., kepada para sahabatnya sampai kepada umat Islam dewasa ini yang diaplikasikan secara berjama'ah oleh mayoritas umat Islam. Pemahaman keagamaan Ahlussunnah Waljama'ah tersebut mampu tumbuh dan berkembang sesuai dengan tuntutan zaman dan kondisi budaya juga tradisi setempat, karena ia adalah paham keagamaan yang moderat yang populernya digambarkan dengan ungkapan *la tafrita walā ifrāta fī al-dīn* (tidak terlalu ekstrim dan tidak juga terlalu memudah-mudahkan persoalan keagamaan).

Ahlussunnah Waljama'ah pada periode pertama Islam dalam memberikan argumen keagaman lebih banyak memakai nash, karena pemahaman mereka masih segar terhadap apa yang disampaikan Rasulullah Saw., di samping itu peta penyampaian keagamaan hanya berkisar pada lingkup orang-orang Arab dan orang Islam

4 Dengan defenisi ini maka Syi'ah Rafidhah tidak termasuk dalam Ahlussunnah Waljama'ah karena mereka menolak Abu Bakar, Umar, Usman dan sahabat-sahabat yang lain, begitu pula Syi'ah Imamiyyah karena mereka mengkafirkan orang yang bersyahadat tanpa menyebutkan para imam mereka.

yang memahami dengan baik arti dari nash Al-Qur'an dan Hadis, sehingga tidak diperlukan cara berfikir *mutakallim*.

Hal berbeda terjadi pada masa akhir abad kedua dan awal abad ketiga, manakala bangsa Persia dan Romawi banyak yang memeluk Agama Islam, di samping diterjemahkannya[5] buku-buku filsafat Romawi dan filsafat ketuhanan India ke dalam bahasa Arab, sehingga agama Islam tidak bisa bertahan dengan sekedar menyampaikan nash saja, maka muncullah aliran-aliran pemikiran Islam yang tampil membela agama Islam dari kritikan yang dilontarkan terhadap agama Islam baik dari segi ketuhanan maupun kenabian dan *ghaibiyyāt*. Salah satu Aliran yang paling aktif adalah Mu'tazilah sebagai kelompok rasionalis Islam, namun disayangkan beberapa pendapat Mu'tazilah menyimpang dari paham Ahlussunnah Waljama'ah, di antaranya adalah :

1) Pemahaman bahwa Al-Qur'an itu baharu yang sebelumnya para sahabat tidak pernah memahami seperti itu, sehingga dengan pemahaman ini yang dipaksakan kepada umat Islam menyebabkan munculnya kejadian *al-Fitnah al-Kubra*,
2) Pemahaman bahwa mengetahui sesuatu yang baik dan buruk itu tidak ada sangkut pautnya dengan wahyu, melainkan cukup dengan akal manusia saja,
3) Tidak mengimani qadha' dan qadar,
4) Allah tidak punya otoritas terhadap perbuatan manusia dan seterusnya.

Di tengah puncak kejayaan Mu'tazilah, tampillah Abu Hasan al-Asy'ari (873-935M) membela pemahaman Ahlussunnah Waljama'ah, yang kemudian beliau dikenal sebagai tokoh terpopuler Ahlussunnah Waljama'ah. Asy'ari mampu merumuskan kembali pemahaman-

5 Syauqiy Dhaif, T*arikh al-Adab al-Arabiy* (al-Asru al-Abbas al-Awwal), Cet. IV, (Cairo: Dar al-Maarif t.t) h. 17.

pemahaman Ahlussunnah Waljama'ah yang mulai terlupakan disertai dengan argumentasi yang bercorak *kalamy*. Metodologi berfikir Asy'ari sangat relevan dengan masa itu, karena Asy'ari bukan berhadapan dengan umat Islam yang bisa menerima apa adanya nash Al-Qur'an dan Hadis sebagaimana pada masa sahabat dan tabi'in, tetapi yang dihadapi oleh Asy'ari adalah kelompok rasionalis Mu'tazilah serta para Filosof muslim yang berusaha mencari persamaan antara agama dengan filsafat seperti al-Farabi (872-950M).

B. Ahlussunnah Waljama'ah di Indonesia

Secara geografis, Indonesia merupakan wilayah yang sangat strategis karena posisinya pada perlintasan antar benua. Dengan posisinya yang strategis itulah, Indonesia menjadi tempat persinggahan para pedagang yang berasal dari Semenanjung Jazirah Arab begitupula para pedagang dari Gujarat India, aktifitas mereka sekaligus memperkenalkan agama baru yaitu agama Islam.

Indonesia[6] kemudian mengalami perkembangan budaya dari masa ke masa sesuai dengan perubahan agama yang datang, perubahan itu berjalan cukup damai tanpa peperangan. Kepercayaan animisme, dinamisme, Hindu, Budha dan Islam secara berdampingan menjadi tata nilai yang berjalan di Indonesia sampai saat ini. Nilai-nilai tersebut, bahkan mampu memberikan kontribusi dalam membentuk sebuah sistem pemerintahan, sehingga dalam sejarah nusantara ditemukan beberapa kerajaan dengan corak keagamaan yang berbeda-beda baik yang bercorak Hindu, Budha maupun Islam.

Ketika Islam datang ke Indonesia. Agama baru ini diterima sangat baik oleh penduduk setempat. Hal itu karena kearifan

6 Sebelum berdirinya negara Republik Indonesia, kawasan tersebut sering diistilahkan dengan nusantara sebagaimana sumpah Palapa Gajah Mada yang ingin mempersatukan Nusantara. Penamaan Indonesia adalah setelah Indonesia merdeka, dulu lebih dikenal dengan kerajaan-kerajaan yang independen.

para ulama yang datang berdakwah sambil berdagang ke wilayah tersebut, perilaku mereka sangat menghormati tradisi, adat istiadat, budaya lokal bahkan agama setempat. Para da'i Islam mencoba menselaraskan agama Islam dengan ajaran setempat sehingga mereka dapat diterima dengan baik.

Dengan cara pendekatan sosiologi kemasyarakatan, dan kejujuran serta kemanusiaan, penduduk setempat tidak terusik dengan datangnya agama Islam, bahkan mereka menerima agama Islam dengan tangan terbuka. Apalagi agama Islam membawa ajaran yang sangat manusiawi dibanding dengan agama sebelumnya, karena agama Islam sangat memanusiakan manusia, menganjurkan untuk saling menghormati satu sama lain.

Agama Islam menurut pandangan penduduk setempat adalah agama yang membebaskan mereka dari kungkungan tatanan kemasyarakatan Hindu yang begitu ketat,[7] karena itu mereka turut membantu penyebaran agama Islam.[8] Tidak kalah pentingnya adalah para da'i Islam tersebut mampu memperlihatkan Islam sosial dengan baik dengan cara berdagang yang jujur tanpa dibungkus oleh promosi yang dibumbui dengan kedustaan sebagaimana yang marak kita saksikan.

Peraktek keberagamaan Islam yang toleran dengan tradisi lokal tersebut berkembang luas di Indonesia yang dikenal dengan penamaan Islam Ahlussunnah Waljama'ah yang dikembangkan oleh para wali atau ulama, sehingga berdirilah kemudian kerajaan-kerajaan Islam dengan corak Ahlussunnah Waljama'ah di Aceh,

---

7 Terutama konsep perbedaan kasta yang terdapat dalam ajaran Hindu.

8 Hal yang sama juga terjadi ketika umat Islam melebarkan pengaruhnya ke Mesir, penganut agama Kristen Koptik yang ada di Mesir, --ketika itu dikuasai oleh Romawi yang beragama Kristen Katolik--, jusru lebih simpatik dan condong pada orang-orang Islam yang datang membawa keadilan, Bahkan mereka tidak dihalang-halangi oleh suku Koptik yang beragama Kristen Ortodox. Lihat Ahmad Mujāhid Mishbāh, *Tārikh al-Islām wa al-Hadārah,* (Kairo: Kulliyah Dirāsāt Islāmiyah wa al-'Arabiyah al-Azhar, 1990 M.), h. 138.

Minangkabau, Palembang, Pontianak, Banjarmasin, Bugis, Makassar, Ternate, Nusa Tenggara dan sebagainya. Islam dengan corak Ahlussunnah Waljama'ah tersebut juga dikembangkan oleh ulama-ulama Syafi'iyyah, ini tidak mengherankan karena Abu Hasan al-Asy'ari adalah tokoh yang bermazhab Syafi'i begitu pula tokoh-tokoh *Asya'irah* kebanyakan mereka bermazhab Syafi'i.

Perkembangan Ahlussunnah Waljama'ah di Indonesia selama berabad-abad masih dalam bentuk ajaran-ajaran yang sifatnya tidak dilembagakan dalam sebuah wadah organisasi, tetapi keterpeliharaannya dilakukan dengan mengintensifkan pengajian lewat madrasah-madarasah yang didirikan oleh para da'i tersebut.

Ahlussunnah Waljama'ah di Indonesia terutama di pulau Jawa kemudian menjadi sebuah ideologi organisasi, dimulai sejak didirikannya organisasi Nahdlatul Ulama (NU) pada tahun 1926.

KH. M. Hasyim Asy'ari sebagai pendiri NU, merumuskan konsep Ahlussunnah Waljama'ah yang dipegangi NU dalam bukunya *al-Qānūn al-Asāsiy li Jam'iyyah Nahdlah al-'Ulamā'.* Buku tersebut membahas dua permasalahan utama yaitu:

a. Risalah Ahlussunnah Waljama'ah, yang memuat tentang kategorisasi sunnah dan bid'ah dan penyebarannya di pulau Jawa.
b. Keharusan mengikuti mazhab yang empat, karena menurut beliau hidup bermazhab itu lebih dapat menyatukan kebenaran, lebih mudah untuk direnungkan, dipahami serta mudah untuk diamalkan.

KH. M. Hasyim Asy'ari selaku pendiri NU melakukan kritik tajam kepada Wahabi, dengan mengutip pendapat Syeikh Muhammad Bakhit al-Hanafi al-Muti'i dalam risalahnya *Tathīr al-Fu'ād min Danas al-'Itiqād,* KH. M. Hasyim Asy'ari menganggap kelompok Wahabi telah menjadi fitnah bagi kaum muslimin, baik salaf maupun khalaf.

Mereka merupakan aib dan sumber perpecahan bagi kaum muslimin yang mesti segera dihambat agar tidak menjalar ke mana-mana.

Seiring dengan dibentuknya pengurus-pengurus wilayah dan cabang dari Nahdhatul Ulama, maka pemikiran tentang Ahlussunnah Waljama'ah tersebar dengan cepat di Indonesia. Penyebaran paham Ahlussunnah tersebut membentuk kekuatan baru di bumi Indonesia baik sebagai kekuatan massa maupun sebagai kekuatan politik.

Nahdhatul Ulama adalah organisasi kemasyarakatan yang mempelopori yayasan-yayasan pendidikan tersebar di seluruh Nusantara dalam menanamkan dan menyebarkan paham Ahlussunnah Waljama'ah. Paham tersebut dibawa oleh ulama-ulama yang memiliki peranan penting dalam dakwah dan pendidikan.

Di Sulawesi Selatan terdapat sebuah organisasi yang juga menjadikan Ahlussunnah Waljama'ah sebagai pijakan ideologi keagamaan yaitu Darud Da'wah wa al-Irsyad (DDI), organisasi ini didirikan pada tahun 1947 M., oleh beberapa ulama dalam sebuah perbincangan di Kabupaten Soppeng, salah seorang dari ulama tersebut adalah KH. Abdurrahman Ambo Dalle1990-1996)). DDI di samping sebagai organisasi kemasyarakatan yang bergerak dalam bidang sosial, pendidikan dan dakwah, juga sangat aktif dalam menyebarkan paham Ahlussunnah Waljama'ah lewat pendirian pondok pesantren dan madrasah serta pengajian *halaqah* di masjid-masjid dan surau-surau.

DDI berkembang dengan pesat, terbukti dengan berhasilnya mendirikan pondok pesantren dan madrasah lebih dari seribu cabang yang tersebar di delapan belas propinsi di Indonesia. Agar pemahaman Ahlussunnah tersebut menjadi pegangan pada warga Darud Da'wah wa al-Irsyad (DDI), KH. Abdurrahman Ambo Dalle menulis buku panduan Ahlussunnah Waljama'ah dengan tajuk *Maziyah Ahlussunnah Waljama'ah* (Ciri Khas Ahlussunnah Waljama'ah).

Organisasi-organisasi di Indonesia yang menjadikan Ahlussunnah Waljama'ah sebagai dasar pijakan akidah bukan hanya NU dan DDI tetapi masih banyak organisasi yang memperkuat paham Ahlussunnah Waljama'ah di antaranya: Tarbiyah Islamiyah (Padang), Al-Washliyah (Medan), Al-Khairat (Palu), Nahdlatul Wathon (Mataram), Mathlaul Anwar (Banten).[9]

C. Tantangan Ahlussunnah Waljama'ah di Indonesia

Belakangan ini di bumi nusantara, meliputi Indonesia dan tanah Melayu menunjukkan bahwa terlihat adanya keresahan di tengah masyarakat lantaran adanya beberapa golongan yang secara aktif berdakwah dan memperkenalkan pemikiran yang mereka namai dengan paham Ahlussunnah Waljama'ah dengan tujuan agar kelompok mereka dapat diterima oleh masyarakat serta diserap oleh mayoritas umat Islam yang bermazhab Ahlussunnah Waljama'ah, kelompok-kelompok yang muncul tersebut menjadi perbincangan hangat karena adanya beberapa kegiatan yang dipraktekkan umat Islam Ahlussunnah Waljama'ah sekian abad lamanya tiba-tiba dibid'ahkan, pendatang baru tersebut juga menciptakan kelompok eksklusif yang tidak mau membaur dengan umat Islam lainnya, dengan keyakinan bahwa selain dari kelompok mereka adalah pengamal bid'ah yang mesti dihindari.

Pengaburan tentang Ahlussunnah Waljama'ah tidak berhenti sampai pada propaganda mazhab, bahkan buku-buku dengan pendekatan mazhab tertentu dijadikan sebagai rujukan utama dalam mazhab Ahlussunnah Waljama'ah, itu menunjukkan bahwa gerakan pengaburan mazhab Ahlussunnah Waljama'ah bukan hanya sekedar merasuk pada masyarakat awam, bahkan sudah mulai masuk ke dalam lingkungan universitas-universitas.

---

9 Untuk lebih jelasnya lihat anggaran Dasar dan Anggaran Rumah tangga organisasi NU.

Isu-isu dan tantangan yang dihadapi oleh Ahlussunnah Waljama'ah Indonesia di antaranya:

1. *Jamā'ah Salafiah*

Pengikut Muhammad bin 'Abd Al-Wahhab yang dikenal dengan *Wahhābiyah* pertama kali tersebar di Nejed dan semenanjung Jazirah Arab atau yang dikenal dengan Hijaz, pemahaman ini kemudian menjadi dasar ideologi kerajaan Arab Saudi Pada tahun 1158 H[10], setelah Muhammad bin Saud selaku raja Dar'iyyah[11] melakukan perjanjian politik dengan Muhammad bin Abdul Wahhab untuk saling membantu, perjanjian politik itu sampai sekarang masih dipegang teguh dimana garis keturunan Muhammad bin Saud mewarisi pemerintahan sementara garis keturunan Muhammad bin Abdul Wahhab memegang kendali agama.

Pada akhir tahun 1970-an dan awal 1980-an, Arab Saudi telah memulai suatu kampanye sistematis untuk menyebarkan pemikiran Wahabi di kalangan umat Islam yang berada di negara-negara Muslim maupun non-muslim. Lebih penting lagi, Arab Saudi telah menciptakan sejumlah sistem bantuan finansial berskala Internasional dengan memberi bantuan yang melimpah bagi mereka yang menyokong Wahabi atau mereka yang benar-benar menahan diri untuk tidak mengkritisi paham Wahabi. Sistem bantuan finansial ini juga dipakai untuk mengontrol apa yang dicetak oleh para penerbit atau siapa yang diundang untuk mengikuti perkumpulan dan konferensi prestisius[12].

---

10 Abdul Halim al-Jundiy, *Muhammad ibn Abdul Wahhāb* (Cet. II; Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1986), h. 98.

11 Kerajaan Dar'iyyah adalah kerajaan kecil yang berada dipinggiran jazirah Arab, setelah perjanjian politik antara rajanya Muhammad bin Saud dengan Muhammad bin Abdul Wahhab kerajaan tersebut mampu menaklukkan kerajaan-kerajaan yang berada di Jazirah Arab yang kemudian dirubah namanya menjadi kerajaan Arab Saudi.

12 Lihat Helmi Mustafa, S*elamatkan Islam dari Muslim Puritan*, (Cet. I; Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006 M.), h. 108.

Perubahan nama dari Wahabiah menjadi salafiah dilakukan untuk menarik simpati umat Islam agar seolah-olah apa yang diperjuangkan pengikut-pengikut Muhammad bin Abdul Wahhab bukan hanya sekedar berasal dari Muhammad bin Abdul Wahhab saja, melainkan berasal dari para sahabat Rasulullah Saw.

Sikap jama'ah salafiah yang cenderung mem*bid'ah*kan kelompok lain yang tidak sejalan dengan konsep beragama mereka, membuat gerah Sayyid Ramadan al-Būthi, sehingga berbalik *membid'ahkan jamā'ah salafiah.*[13]Apa yang dilakukan oleh Ramadan al-Būthi, sebelumnya telah dilakukan oleh Muhammad al-Ghazali (w. 1996 M), pada tahun 1989 M, beliau melakukan kritikan yang cukup tajam, beliau juga mengkritisi salafiah modern karena dianggap literalis dan menentang setiap orientasi rasionalis di dalam Islam.[14] untuk memperhalus kritikan terhadap Wahabi, Muhammad al-Ghazali menamakan Wahabi dengan sebutan *Ahlu al-hadis*, yang berarti kelompok yang literalis dalam memahami hadis-hadis Rasulullah Saw.

Jama'ah Salafiah terkesan eksklusif, strategi penyebaran paham wahabiah adalah dengan menentukan target pada pelajar, mahasiswa dan masyarakat yang kurang paham tentang agama Islam di universitas. Paham ini cukup berkembang di jurusan-jurusan Sains dan Teknologi, karena mereka didoktrin tanpa ada latar belakang pemahaman keagamaan, sehingga menghasilkan pribadi muslim yang kaku dan hanya meyakini kebenaran salafiah sebagai satu-satunya ajaran Islam yang benar.

Gerakan salafiah bahkan telah mengklaim dirinya sebagai Ahlussunnah Waljama'ah serta mencap Abu Hasan al-Asy'ari bukan Ahlussunnah Waljama'ah, pemahaman tersebut disebarkan di internet dan buku-buku yang diterbitkan di Saudi Arabia.

---

13 Untuk lebih jelasnya lihat Muhammad Said Ramadhan al-Būthi, *al-Salafiah Marhalah Zamaniah Mubārakah lā Mazhab al-Islāmiy* (Beirut: Dār al-Fikr al-Muashir, 1998 M.), h. 236.

14 Untuk lebih jelasnya tentang kritikan Muhammad al-Ghazali lihat bukunya; *al-Sunnah al-Nabawiah Bayn Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadis* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1989 M.).

2. Pluralisme Agama

Di Indonesia pemikiran pluralisme agama dikembangkan oleh Jaringan Islam Liberal (JIL)[15] atau Islam Liberal (Islib), bahkan mereka menamakan diri sebagai pejuang toleransi. Lebih dari itu Zuhairi Misrawi memandang Al-Qur'an itu sebagai kitab pluralisme dan multikulturalisme.[16]

Paham pluralisme agama membagi agama-agama besar[17] dunia kepada dua bagian yaitu Exoteric (luar/zahir) dan Esoteric (dalam/batin). Agama-agama ini menurut mereka hanya berbeda dari struktur luarnya dan zahirnya saja, sedangkan struktur dalamnya dan batinnya adalah sama yaitu menuju pada Tuhan yang satu.

Perbedaan agama dari sisi luarnya dan sama dari sisi dalamnya digambarkan oleh tokoh-tokoh pendukung pluralisme dengan model piramida, dimana kebenaran dan Tuhan berada di titik puncak sementara agama-agama berada di bawahnya yang mengarah ke atas dengan pengistilahan satu Tuhan dan banyak kebenaran. Untuk mencapai puncak piramida tidak semestinya melalui satu jalan saja, tetapi umat manusia dalam mencapai Tuhannya dapat melalui berbagai jalan. Mereka memiliki tujuan yang satu dan inilah yang disebut dengan pluralisme agama.

Paham ini juga dikembangkan oleh Nurcholis Madjid, salah seorang tokoh penggagas sekularisme dan sekularisasi. Nurcholis

---

15 Yang mengherankan adalah karena Jaringan Islam Liberal tersebut justru dipelopori oleh angkatan muda NU yang mendapat restu dari Gusdur, padahal NU adalah salah satu organisasi yang dari awal meletakkan pondasi organisasi di atas asas *Ahlussunnah Waljama'ah*. Keterlibatan angkatan muda NU dalam mempelopori Islam liberal semakin menambah kaburnya pemahaman masyarakat seputar Ahlussunnah Waljama'ah.

16 Lihat Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme,* (Cet. I; Jakarta: Fitrah, 2007 M.), h. 177 dst.

17 Yang dianggap sebagai agama-agama besar dunia di antaranya; Islam, Kristen, Yahudi, Budha, Hindu dan beberapa agama lain yang tidak sempat disebutkan.

Madjid menggambarkan pluralisme agama dalam bentuk roda, pusat roda itu adalah Tuhan dan jari-jari roda tersebut adalah agama.[18]

Paham Ahlussunnah Waljama'ah yang selama ini dipegang teguh berusaha untuk dimentahkan kembali oleh JIL seperti pengharaman wanita muslimah kawin dengan penganut agama lain. Oleh aktifitas JIL, hal itu menjadi sah-sah saja dengan konsep persamaan agama tersebut. Hal ini berdampak pada mulainya babakan baru perkawinan antar agama, wanita Islam versus Yahudi, wanita Islam versus Kristen.

3. Syi'ah

Selain Jama'ah Salafiah dan Islam Liberal yang merupakan tantangan bagi pemahaman Ahlussunnah Waljama'ah, juga berkembang pemikiran Syiah yang berusaha merusak citra sebagian sahabat Rasulullah Saw., yang selama ini diyakini oleh Ahlussunnah Waljama'ah sebagai para sahabat r.a. (sahabat yang diridhai oleh Allah Swt). Pemikiran tersebut tidak berhenti sampai disitu, pada fase berikutnya berkembang menjadi pengingkaran terhadap hadis-hadis Rasulullah Saw. yang diriwayatkan oleh para sahabat Rasulullah Saw. Bahkan Al-Qur'an yang dikumpulkan oleh para sahabat, oleh kelompok Syi'ah Rafidhah dianggap tidak sempurna dan sudah diselewengkan serta kelak akan disempurnakan dengan kedatangan al-Mahdi yang membawa mushaf Fatimah.

Pemikiran-pemikiran semacam ini jelas sangat bertentangan dengan paham Ahlussunnah Waljama'ah, bahkan pemikiran seperti ini masuk dalam kategori persoalan yang sentitif karena menyangkut esensi agama Islam dan kebenarannya.

Ada beberapa paham Syi'ah yang secara subtansial sangat berbeda dengan apa yang dipahami oleh Ahlussunnah Waljama'ah,

---

18 Nurcholis Madjid, *Tiga Agama Satu Tuhan*, (Bandung : Mizan, 1999), m.s. xix.

paham dan keyakinan tersebut sangat susah untuk dikompromikan karena merupakan persoalan yang sangat sensitif dalam Islam

a. Keyakinan mereka bahwa Al-Quran yang ada di tangan kaum muslimin saat ini, tidak asli lagi. Menurut Syi'ah, Al-Qur'ân telah dirubah, atau dikurangi oleh para sahabat yang dipimpin oleh tiga sahabat mulia yaitu Abu Bakar, Umar, dan Usman dan para sahabat lainnya -*radhiyallâhu'anhum*-. Keyakinan ini jelas tidak bisa ditoleransi bagi mereka yang menganut paham Ahlussunnah Waljama'ah karena secara historis pengumpulan ayat-ayat Al-Qur'an melalui beberapa cara. Pertama, adalah mengumpulkan naskah yang dimiliki oleh para sahabat Rasulullah Saw., kedua, adalah mengumpulkan para penghafal Al-Qur'an kemudian disesuaikan dengan yang telah dikumpulkan oleh tim pengumpul ayat-ayat Al-Qur'an bentukan khalifah Abu Bakar, maka secara teori keilmiahan mustahil terjadi penyimpangan apalagi kalau sampai dua pertiga yang hilang.

   Al-Qur'an yang asli menurut Syi'ah adalah al-Qur'an yang tiga kali lebih besar dan sangat berbeda dibandingkan Al-Qur'an yang ada di tangan kaum muslimin saat ini. Menurut mereka Al-Qur'an yang asli ini nanti akan dibawa oleh Imam Mahdi dan dinamakan Mushaf Fathimah.

b. Pengkafiran mutlak terhadap mayoritas sahabat Rasulullah Saw. kecuali beberapa Sahabat yang dianggap sebagai Ahlul Bait, maka Abu Bakar al-Shiddîq r.a., Umar al-Fārūq r.a., Utsman Dzunnurain r.a. diklaim sebagai perampas hak kehalifahan Ali bin Abi Thalib r.a.

   Tantangan yang dihadapi Ahlussunnah Waljama'ah bukan dari tiga kelompok itu saja, tetapi masih banyak penyebaran paham-paham baru yang sangat bertentangan dengan akidah Ahlussunnah Waljama'ah seperti munculnya gerakan-gerakan Radikal yang mengatasnamakan Ahlussunnah Waljama'ah seperti FKAWJ (Forum Komunikasi Ahlussunnah Waljama'ah).

ABU HASAN AL-ASY'ARI: Pembangun Mazhab Teologi Moderat dalam Islam

Dr. H. Hamzah Harun al-Rasyid, MA

Muqaddimah

Al-Asy'ariyyah, yang dibangun pertama kali oleh Abu al-Hasan 'Ali ibn Ismail al-Asy'ari (260-324 H.)[1] selama sebelas abad dalam khazanah histori Islam, telah mengalami pasang surut dalam penyebaran dan bervariasi dalam perkembangan doktrinnya. Aliran ini muncul setelah Abu al-Hasan al-Asy'ary mendeklarasikan dirinya keluar dari Muktazilah sebagai aliran yang telah dianutnya hingga usia 40 tahun. Sejak itu, beliau merumuskan teologi baru dan mendapatkan banyak pengikut karena dianggap sebagai suatu bentuk kesinambungan dari faham Sunni[2] yang dianut oleh mayoritas umat Islam, tetapi sebelumnya belum pernah diformulasikan secara lengkap dan sistematis.

1 Mengenai silsilah al-Asy'ary ini, rujuk Ibn 'Asakir Abu al-Qasim Ali ibn al-Hasan ibn Hibatullah al-Dimashqi, *Tabyin Kadzb al-Muftari fi ma Nusiba ila al-Imam Abi al-Hasan al-Asy'ari,* (Bayrut: Dar al-Kitab al-'Arabi. 1979), h. 34.

2 Paham Sunni dalam Islam disebut juga: Ahli Sunnah waljamaah, dengan watak utamanya: netral dalam politik dan moderat dalam paham keagamaan. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago and London: University of Chicago Press, Second edition, 1979), h. 87.

Fakta sejarah menunjukan bahwa tampilnya al-Asy'ari tepat di saat sedang menghangatnya pertentangan antara dua kelompok ekstrim yaitu; antara kaum Muktazilah yang didukung penguasa, dengan kelompok ahli hadis yang didukung mayoritas rakyat umum. Upaya al-Asy'ari mendamaikan dua kelompok ekstrim yang bertentangan tersebut menyebabkan banyak pakar menilai bahwa aliran al-Asy'ariyyah adalah aliran kalam jalan tengah (moderat) antara faham Muktazilah dan ahli Hadis di satu sisi dan antara kaum Jabariyyah dan Qadariyyah di sisi yang lain.

Sebagai aliran moderat antara kaum Muktazilah yang rasionalis-metaforis dan kaum ahli hadis yang ekstrim tekstualis, maka al-Asy'ariyyah dalam metodologi kalamnya di samping menggunakan sumber primer berupa teks-teks suci dari al-Qur'an dan al-Sunnah, seperti yang dilakukan oleh ahli hadis, juga menggunakan metode rasional berupa mantik atau logika Aristoteles, sehingga dia menggunakan akal dan naqal secara seimbang.

Permasalahan Kajian

Berdasar uraian di atas, dapat diambil suatu permasalahan kajian yaitu; siapa sesungguhnya Abu Hasan al-Asy'ari, bagaimanakah corak pemikirannya, dimana letak kemoderatan teologi yang dibangunnya.

Sekilas Tentang Abu Hasan al-Asy'ari

Abu Hasan al-Asy'ari adalah seorang pemikir yang muncul pada masa Islam mencapai puncak kemajuan pemikiran. Dia termasuk mutakallim terbesar yang pernah dimiliki dunia Islam. Kebesaran tokoh ini terbukti dari mayoritas umat Islam di dunia, termasuk di Indonesia dan Malaysia, adalah penganut paham al-Asy'ariyyah, terutama yang bermazhab Syafi'i. Al-Asy'ari mulanya adalah seorang tokoh penting di kalangan Muktazilah.

Ia memperoleh latihan intelektual di bawah "gemblengan" seorang tokoh Muktazilah di zamannya, yaitu Abu Ali al-Jubbai.

Bahkan prestasinya sebagai kader Muktazilah telah teruji antara lain dengan kepercayaan yang dilimpahkan oleh al-Jubbai kepadanya untuk mewakili sang guru beradu argumen dengan lawan-lawan debatnya.

Sebutan "al-Asy'ari", dinisbahkan kepada salah seorang sahabat Nabi, yaitu Abu Musa al-Asy'ari.[3] Nama dan nashab yang lengkap dari pendiri aliran ini ialah: Abu al-Hasan 'Ali ibn Isma'il ibn Abi Bishr Ishaq ibn Salim ibn Isma'il ibn 'Abdillah bin Musa ibn Bilal ibn Abi Burdah 'Amir ibn Abu Musa al-Asy'ari.[4] Beliau lahir di Basrah pada tahun 260 H, dan wafat di Baghdad pada tahun 324 H.[5]

Abu al-Hasan al-Asy'ari pada mulanya belajar membaca, menulis dan menghafal Al-Qur'an dalam asuhan orang tuanya, yang kemudian meninggal dunia ketika ia masih kecil. Selanjutnya dia belajar kepada ulama hadis, fiqh, tafsir dan bahasa antara lain kepada al-Saji, Abu Khalifah al-Jumhi, Sahl Ibn Nuh, Muhammad Ibn Ya'qub, 'Abd al-Rahman Ibn Khayr dan lain-lain.[6]

---

3 Jadi, al-Asy'ari adalah cucu dari Abu Musa al-Asy'ari, yang pernah menjadi delegasi dalam majlis tahkim dengan delegasi Mu'awiyah di Dawmat al-Jandal. Karena kelicikan Amr bin al-'Ash, maka Abu Musa al-Asy'ari bersedia menjadi wakil dari keluarga Muhammad. Sedangkan 'Amr bin al-'Ash sendiri bertindak mewakili pihak Mu'awiyah. 'Amr bin al-'Ash ketika itu meyakinkan Abu Musa al- Asy'ari dengan berkata: untuk kesejahteraan orang Islam, maka perlu menyingkirkan Ali dan Mu'awiyah, kemudian mengangkat orang lain menjadi pemimpin Islam. Tipuan itu berhasil; Abu Musa al-Asy'ari naik mimbar dan dengan suara bersungguh-sungguh mengumumkan pemecatan Ali. Sesudah pengumuman itu ia turun dengan wajah yang berseri-seri, karena menganggap bahwa dia, telah melakukan suatu perbuatan yang baik dan mulia. Lalu kemudian, Amr bin al-Ash dengan senyum naik ke mimbar yang ditinggalkan oleh Abu Musa tersebut. Setelah di atas mimbar, Amr bin al-Ash mengumumkan bahwa ia menerima, pemecatan Ali serta mengangkat Mu'awiyah sebagai gantinya. Mendengar hal itu, Abu Musa, yang malang itu, tercengang; tapi penipuan itu terlalu jelas dan kaum Fatimah menolak keputusan tersebut sebagai keputusan yang sah. al-Tabari, 1963, *Tarikh al-Tabariy*, Jil. 5, h. 7; Imam Munawir, 1985, *Mengenal pribadi 30 pendekar dan pemikir Islam dari masa ke masa*; Surabaya: Bina Ilmu, h. 206-207.

4 Mengenai silsilah al-Asy'ari ini, rujuk Ibn Asakir, T*abyin kadzb al-Muftari,* h. 34.

5 Ahmad Amin, *Duhr al-Islam*, (al-Qahirah: Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah, 1965), cet. 4, h. 65.

6 Al-Asy'ari, *Al-lbanah 'an Usul al-Diyanah* ,(Bayrut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1985), h. 9.

Beliau belajar fiqh Syafi'i kepada seorang Faqih, Abu Ishaq al-Mawardi (w.340 H),[7] seorang tokoh Muktazilah di Basrah Sampai umur empat puluh tahun ia masih merupakan seorang penganut Muktazilah.[8] Al-Asy'ari berguru kepada Abu Ali al-Jubbai (w.303 H), seorang tokoh terkenal Muktazilah. Ia sering mendapat tugas menggantikan gurunya melaksanakan tugas pengajaran,[9] namun ketika ia telah sampai dalam usia kematangan berpikir, dia mengalami konversi. Dia meninggalkan paham Muktazilah dan berbalik menyerang gurunya dengan alat (logika) yang digunakan aliran itu sendiri, dan menetapkan paham baru yang dianutnya.

Sebelum membangun mazhab baru, Abu Hasan al-Asy'ari menganut dan mendalami pikiran-pikiran Muktazilah melalui seorang tokoh Muktazilah di Basrah, yaitu ʿAli ibn al- Jubbai. Meskipun al-Asy'ari telah lama mendalami mazhab itu, akan tetapi dia belum juga mendapatkan sesuatu yang bisa menenteramkan jiwa dan pikirannya, bahkan dalam penilaian Asy'ari, aliran Muktazilah telah terlampau jauh dalam memberikan batas kewenangan bagi akal sehingga agama tidak lebih dari sekedar isu-isu falsafah dan argumen logika, teks-teks Al-Qur'an dan hadis tidak lagi menjadi acuan dan pedoman, tetapi justru sebaliknya agama hanyalah menjadi perbudakan akal.

Di lain pihak, Asy'ari melihat metodologi muhadditsin dan hasyawiyyah akan membawa umat Islam kepada stagnasi pemikiran yang berakibat fatal sehingga umat Islam terkungkung dalam wujud pemikiran yang beku. Oleh itu, mempersatukan antara aliran rasionalis dengan aliran tekstualis dalam suatu orientasi pemikiran yang moderat, adalah sebuah kemestian dan prestasi yang cemerlang,

---

7 Ahmad Mahmud Subhi, *Fi ilm al-Kalam.* (al-Qahirah: Dar al-Ma'arif, 1969), h. 36.

8 Louis Gardet dan J. Anawati, Falsafah al-Fikr al-Diny , h. 93.

9 Ahmad Amin, Duhr al-Islam, h. 65.

karena di samping ia mengembalikan wibawa dan keutuhan umat Islam, ia juga mendudukkan nash dan akal secara seimbang.[10]

Meskipun pelbagai kesimpulan dari analisis yang dilakukan terhadap al-Asy'ari, namun paham baru yang didirikannya, Asy'ariyyah,[11] masih merupakan aliran kalam yang dominan di dunia Islam hingga saat ini.[12] Selama sebelas abad dalam sejarah pertumbuhan dan perkembangan aliran ini telah mengalami pasang surut dalam penyebaran dan bervariasi dalam perkembangan doktrinnya. Sejak Abu Hasan al-Asy'ari mendeklarasikan dirinya keluar dari Muktazilah, yang dianutnya sampai usia 40 tahun, dan merumuskan sebuah teologi baru, maka paham ini banyak umat Islam yang mengikutinya, karena dianggap sebagai suatu bentuk kesinambungan dari paham tradisional,[13] yang dianut mayoritas umat Islam, tetapi sebelumnya belum pernah diformulasikan secara lengkap dan sistematis.[14]

Al-Asy'ari memformulasikan pemikiran "teologi moderat" dengan tetap menggunakan logika sebagai "modal utama" dalam perumusan-perumusannya. Sebagai anti-tesis terhadap paham-paham Muktazilah, maka pemikiran-pemikirannya itu kemudian mengambil bentuk suatu aliran teologi dengan namanya sendiri, "al-Asy'ariyyah".[15] Ajaran-ajaran al-Asy'ari ini tertuang di dalam kitab-kitab yang ditulisnya sendiri, terutama, kitab *al-Luma' fi al-Radd 'alā Ahl al-Ziyagh wa al-Bida'; Maqalat al- Islamiyyin;* dan *al-Ibanah 'an*

---

10 Hammudah Ghurabah, *Al-Asy'ari,* h. 60-67.

11 Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafah al-Islamiyyah*, h. 114.

12 Menurut Mustafa Abd al-Razik, di dunia Islam kini terdapat dua aliran *kalam* yang masih menguasai umat, yaitu Asy'ariyyah dan Salafiyyah; tetapi yang disebutkan pertama tampaknya masih dianggapnya dominan. Al-Raziq, *Tamhid li Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah,* h. 259.

13 Paham tradisional dalam Islam disebut juga sebagai paham Ahli Sunnah waljamaah, atau paham Sunni; dengan watak utamanya netral dalam politik dan moderat dalam paham keagamaan. Fazlur Rahman, 1979, Islam, h. 87; Nurcholish Masid, *Khasanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang 1985), h.16.

14 Sebelum al-Asy'ari, formulasi yang ada hanya bersifat parsial dan pragmentaris.

15 Jalal Musa, h. 195.

Usul al-Diyanah. Di samping itu, juga terdapat di dalam kitab-kitab yang ditulis oleh para pengikutnya.

Dalam perkembangan selanjutnya, aliran ini mendapat dukungan dari mayoritas umat dan ulama Islam. Sehingga, menurut al-Nashyar, ilmuan dan tokoh-tokoh aliran al-Asy'ariyyah adalah ilmuan yang telah berhasil mengekspresikan substansi filsafat Islam yang sesungguhnya. Sebab hanya merekalah yang mampu menampilkan secara substansi kandungan Al-Qur'ān dan al-Sunnah secara filosofis, begitu pula visi teologi Ahlussunnah Waljama'ah telah menjelma dan mengkristal pada pemikiran mereka, sehingga mazhab al-Asy'ariyyah mampu menjad contoh aqidah Ahlussunnah Waljama'ah hingga saat ini, dan akan tetap terpelihara sampai Allah menerima bumi dan isinya (hari kiamat).[16]

Metodologi Pemikiran

Metodologi Pemikiran Abu Hasan al-Asy'ari dapat dilihat dalam dua aspek tinjauan yaitu:

1. Dasar pijakan (sumber) metodologi al-Asy'ari

Seperti yang telah dikemukakan sebelumnya bahwa sebelum munculnya aliran ini, kancah pemikiran teologi saat itu dikuasai oleh dua *mainstream* (aliran) teologi yang berseteru dalam memahami akidah Islam. Dua *mainstream* yang dimaksud adalah aliran Muktazilah dan aliran Hanabilah. Muktazilah adalah sebuah aliran yang menjunjung tinggi akal dalam kajian-kajian teologi, sementara Hanabilah adalah aliran yang sangat menjunjung tinggi nash dalam mengekspresikan fikiran-fikirannya. Berdasarkan evaluasi Imam al-Asy'ari, kedua *mainstream* yang dimaksud, sama bahayanya bagi umat Islam, sebab keduanya merupakan bibit perpecahan yang mengancam integritas umat Islam. Aliran Muktazilah menurut

16 Ali Sami al-Nashar, *Nasy'at al-Fikr*, Jil.1, h. 441. Ibrahim Madkur, h. 45,115.

Asy'ari akan menggiring ajaran Islam kepada kajian-kajian filosofis yang jauh dari kejernihan akidah Islam. Sedangkan aliran Hanabilah akan menggiring ajaran Islam kepada kejumudan.

Dari kondisi objektif yang meliputi umat Islam itulah memberikan inspirasi dan motivasi kepada Abu Hasan al-Asy'ari. Ia kemudian meyakini bahwa adalah sebuah kemestian jika kalangan rasional dan kalangan tekstual boleh bersatu dan bertemu dalam sebuah aliran baru (moderat) yang dapat mengapresiasi kedua sumber akidah secara proporsional yaitu akal dan nash secara terpadu.[17]

Imam Asy'ari kemudian menggagas akidah ahli Sunnah waljamaah dengan konstruk pemikiran yang baru dengan berupaya menyelaraskan akal dan nash dalam memahami teks-teks agama. Dalam hal ini Asy'ari berkata :

> *"Sesungguhnya bersandar kepada nash secara harfiah tanpa mengizinkan akal untuk menguatkan hakikat yang terkandung oleh nash adalah sebuah kenaifan, karena hal itu hanya dilakukan oleh orang-orang bodoh. Begitu pun halnya mengikuti akal yang lepas dari ikatan nash terutama dalam masalah akidah, adalah hal yang salah dan bahkan lebih buruk dan lebih berbahaya lagi. Karena itu, maka demi kebenaran dan demi kelompok-kelompok yang ingin mengungkapkan kebenaran, saya mesti merintis sebuah metodologi berfikir 'moderat' yang boleh memadukan antara nash dan akal. Hal ini diharapkan akan mampu menghindari kesalahan-kesalahan yang bakal timbul apabila hanya mengikuti salah satunya".*[18]

Metodologi pemikiran al-Asy'ari tersebut dikritisi oleh beberapa ulama dan intelektual, khususnya di bidang teologi dengan suatu pandangan bahwa sesungguhnya sumber metodologi al-Asy'ariyyah

17 Ghurabah, *Abu al Hasan al-Asy'ari*, h.67

18 *Ibid*, h.137

adalah berasal daripada metodologi Ibn Kullab. Masalah ini diperkuat oleh Ibn Taymiyyah[19] dan Muhammad al-Bahi.[20]

Imam al-Asy'ari telah melakukan pengembangan atas metodologi Ibn Kullab. Beliau menjelaskan masalah-masalah yang tidak jelas dan memerinci apa-apa yang bersifat global, sekaligus menambahkan argumen baru untuk memperkuat pendapat Ibn Kullab dalam menghadapi aliran-aliran yang dianggapnya sesat. Dengan demikian, Abu Hasan al-Asy'ari dianggap sebagai pelanjut dan penyempurna bagi aliran Kullabiyyah. Kontribusi al-Asy'ari seperti itulah yang sangat berkesan dan membuat aliran Ibn Kullab menjadi popular dan tersebar.[21]

Al-Syahrastani misalnya menyatakan bahwa "Imam Asy'ari telah bergabung ke dalam kelompok Kullabiyyah, beliau mendukung pendapatnya serta menggunakan metodologi kalamnya sehingga aliran ini resmi menjadi aliran ahli Sunnah waljamaah".[22] Selain itu, Ibn 'Asakir mengatakan bahwa "sumbangan al-Asy'ari yang nampak pada aliran Kullabiyyah adalah kontribusinya dalam menjelaskan aliran ini kemudian berjuang membelanya".[23]

Namun yang menarik untuk dikemukakan di sini adalah apakah Asy'ari bertahan dan konsisten dengan metodologinya itu? Atau karena faktor perkembangan pemikirannya, ia telah 'mengadopsi' metodologi lain yang dianggapnya lebih memberi ruang bagi akal untuk berfikir lebih kreatif dan produktif? Pada sub bahasan berikut, akan dijelaskan masalah ini.

---

19 Ibn Taymiyyah, D*ar'u Ta'arud al-'Aql wa al-Naql,* Juz VI, (Riyad: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Sa'ud al-Islamiyyah, 1980), h. 155.

20 Muhammad al-Bahy, *Al-Janib al-Ilahi min al-Tafkir al-Islamiy,* h. 217-218.

21 Ibn Taimiyyah, *Majmu' al-Fatawa,* Vol. V, h. 555 dan Vol. VIII, h. 155.

22 Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nih*, Vol. I (Bayrut: Dār al-Fikr, t.t), h.193.

23 Ibn 'Asakir, *Tabyin Kadzb al-Muftary*, h. 120.

2. Dualisme Metodologi al-Asy'ari

Beberapa pengkaji teologi menilai bahwa al-Asy'ari beralih kepada metodologi baru yang berbeda dengan metodologi yang ia kembangkan sebelumnya karena ia tidak mampu bertahan pada metodologi Salaf. Dengan demikian ia telah menempuh dua metodologi pemikiran,[24] yaitu; metodologi pemikiran yang mendekati Salaf dan metodologi pemikiran yang mendekati Muktazilah.

Adapun metodologi pemikirannya yang dianggap mendekati metodologi salaf, ia tempuh sebagai konsekwensi logis dari kondisi objektif yang ia alami ketika ia sangat membenci aliran Muktazilah karena terlalu melampau dalam menggunakan akal. Metodologi berfikir semacam ini dituangkan dalam karyanya *"al-Ibanah"*. Menurut sejarah, karya ini ditulisnya tidak lama setelah ia beralih dari aliran Muktazilah. *Al-Ibanah* memuat sikap dan pandangan al-Asy'ari yang jelas mengenai posisi nash yang lebih tinggi dibanding dengan posisi akal.

Adapun metodologinya yang dianggap mendekati metodologi berfikir Muktazilah adalah sebagai konsekwensi dari perkembangan pemikirannya setelah ia mampu mengembalikan keseimbangan dan setelah apa yang ia khawatirkan dari aliran Muktazilah sirna dari alam fikirannya. Metodologi berfikir seperti ini dirumuskan dalam karyanya *'al-Luma'*, karya yang ia tulis setelah *'al-Ibanah'*.

Dalam *al-Luma'* Asy'ari memposisikan akal setara dengan nash, berbeda dengan sikapnya pada *al-Ibanah* sebelumnya yang menjadikan posisi nashh di atas akal. Bahkan dalam buku *al-Luma'* ketika ia mendiskusikan masalah-masalah teologi, ia memposisikan akal sedikit lebih tinggi daripada posisi nash.

Salah satu argumen yang dikemukakan para pengkaji ini adalah realitas dua karya monumental yang ditulis Imam Asy'ari. Mereka mengatakan bahwa dalam buku pertamanya *"al-Ibanah"*, Asy'ari

24 Al-Asy'ari, *Al-Luma'* h. 5. al-Sayyid Jalayand, *Al-Imam Ibn Taymiyyah*, h. 99.

memberi apresiasi dan pujian terhadap metodologi Imam Ahmad bin Hanbal. Namun, kondisi itu tidak lagi kita temukan dalam karya keduanya *"al-Luma'"*. Malahan yang kita dapatkan adalah kritikan Asy'ari terhadap metodologi berfikir yang dianut para pengikut Imam Ahmad bin Hanbal, bahkan ia menyatakan bahwa metodologi itu tidak layak untuk membangun kaedah-kaedah akidah yang benar.[25]

Berikut ini, dikemukakan perbedaan motivasi para pengkaji tentang sistem pemikiran al-Asy'ari :

Pertama, sebahagian hanya menjadikan *al-Ibanah* sebagai karya bagi menentukan metodologi pemikiran Asy'ari. Akibatnya, mereka menyatakan bahwa Asy'ari sesungguhnya mengadopsi metodologi pemikiran Salaf. Berdasar kesimpulan ini, mereka kemudian beranggapan bahwa para pengikut al-Asy'ari yang datang setelahnya, bertentangan atau menyalahi metodologi berfikir al-Asy'ari, karena mereka cenderung memberikan kedudukan yang lebih besar kepada akal.[26]

Kedua, dalam bukunya yang pertama, al-Asy'ari menetapkan sifat-sifat *khabariyyah* dengan gaya *Hanabilah,* yaitu tanpa menentukan bentuk sifat itu. Ketika ia menetapkan sifat-sifat *khabariyyah* pada karyanya yang kedua, ditemukan ada perbedaan, karena ia menetapkan sifat-sifat *khabariyyah* dengan gaya *Muktazilah* yaitu dengan mentakwilkan teks-teks agama yang berkaitan dengan sifat-sifat tersebut.[27]

Ketiga, ada juga yang berpendapat bahwa sesungguhnya rahasia kesuksesan al-Asy'ari bukan karena ia memiliki rasionalitas yang tinggi, tetapi disebabkan oleh faktor-faktor eksternal seperti; posisi keluarganya di mata komunitasnya, corak spritualnya, kemampuan debatnya, dan kebencian orang pada aliran Muktazilah, begitu juga

25 Fawqiyyah, Muqaddimat Tahqiq al-Ibanah, h. 8, Ghurabah; Muqaddimat al-Luma, h. 4-5.

26 Ghurabah, h.3-4.

27 Imam Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib,* h. 169-170, Jalayand, Im Taymiyyah, h. 99.

kerinduan umat saat itu akan munculnya seorang figur yang mampu berdebat dengan premis-premis logika dan dalil-dalil yang kuat.[28]

Keempat, ada juga sekelompok pengkaji yang hanya merujuk kepada karyanya *'al-Luma'* dalam rangka menentukan corak dan metodologi pemikiran al-Asy'ari. Menurut mereka, *al-Luma'* inilah yang menyingkap realitas perkembangan terakhir pemikiran Asy'ari. Karena itu, kelompok ini tidak melihat adanya perbedaan pandangan antara metodologi pemikiran yang dikembangkan oleh penganut al-Asy'ariyyah dengan metodologi pemikiran Imam al-Asy'ari sendiri.

Namun demikian, berdasarkan kajian yang dilakukan, ternyata apa yang mereka asumsikan itu tidak tepat dengan alasan bahwa pada hakikatnya sikap ilmiah al-Asy'ari dalam dua karyanya itu tidak ada perbedaan. Ia benar ketika misalnya menyatakan dalam *al-Ibanah* bahwa ia berafiliasi kepada Imam Ahmad ibn Hanbal, dan pernyataan ini tidak dikeruhkan oleh kritikannya kepada pengikut Hanabilah, karena al-Asy'ari sebenarnya hanya mengkritik sebahagian pengikut Hanabilah yang tidak komitmen dengan metodologi pemikiran Imam Ahmad, bahkan—menurut penilaian al-Asy'ari—telah sampai pada posisi *tasybih* sehingga mereka dianggap telah keluar dari rel yang telah digariskan oleh Imam Ahmad bin Hanbal.[29]

Dari sinilah kita dapat memahami kemarahan pengikut Hanabilah kepada al-Asy'ari, yaitu hanya karena Asy'ari menyalahi sikap mereka yang berlebihan dalam mengikuti makna-makna literal nash. Itu pulalah sebabnya, Hammudah Ghurabah menegaskan bahwa, "Kalangan pengkaji yang hanya mengacu pada *al-Ibanah* untuk menentukan metodologi pemikiran al-Asy'ari adalah sebuah kesalahan, karena antara *al-Ibanah* dan *al-Luma'* merupakan

28 *Ibid.*

29 Hamudah Gurabah, *Al-Asy'ari, h*. 75-76.

metodologi pemikiran yang utuh dan lengkap bagi al-Asy'ari".[30] Dalam konteks ini Ahmad Jali menyatakan bahwa, "Kalau kita membaca karya-karya al-Asy'ari, maka sangat jelas kita dapati beliau sesungguhnya sangat konsisten di dalam metodologi berfikirnya, khususnya apabila kita memperhatikan tatkala ia menguraikan masalah-masalah teologi".[31]

Argumen Ahmad Jali di atas memang beralasan, sebab apabila kita perhatikan secara mendalam karya-karya al-Asy'ari, walaupun ada ditemukan perbedaan-perbedaan, khususnya dari segi penegasannya, namun yang dapat disimpulkan dari karya-karya itu adalah kesamaan prinsip metodologi untuk menolak dan menentang pendapat-pendapat Muktazilah.

Selain itu, menurut al-Jaliy, semua karya tersebut memberi penegasan atas perlunya nash Al-Qur'an, hadis Nabi serta argumen rasional untuk mengukuhkan keyakinan-keyakinan akidah. Karya *al-Luma'* misalnya, secara khas dirancang untuk menentang Muktazilah. Karena itu, fokus kajian al-Asy'ari dalam karyanya ini hanyalah masalah-masalah yang menjadi bahasan sentral Muktazilah. Dalam karyanya ini, al-Asy'ari sama sekali tidak menyentuh masalah-masalah *al-ghaybiyyat.* [32]

Senada dengan pendapat al-Jaliy di atas, Fawqiyyah menegaskan bahwa, al-Asy'ari dalam *al-Luma*, menggunakan metodologi berfikir yang mendekati metodologi Muktazilah, yaitu sebuah paradigma berfikir yang menggunakan premis-premis dan isu-isu logika. Bahkan di lain pihak, ia membela penggunaan argumen logika, kemudian menghadirkan berbagai argumen yang melegitimasi penggunaanya dalam kajian-kajian akidah. Di antaranya, Asy'ari

30 Hamudah Ghurabah, *Muqaddimat Tahqiq al-Luma'*, h. 5-6.

31 Ahmad Jaliy, *al-Mutakallimun wa Radd 'Alayhim*, Vol. I h. 27.

32 *Ibid*, h. 28.

mengatakan bahwa dalil Al-Qur'an yang menunjukkan penciptaan kembali yang ditunjuk oleh ayat

وضرب لن مثلا ونسي خلقة[33]

menunjukkan legitimasi penggunaan akal. Dalam ayat ini Allah menggunakan pendekatan analogi, salah satu bentuk pendekatan logika. [34]

Dalam beberapa kesempatan dalam *al-Luma'*, al-Asy'ari menegaskan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an tidak mungkin bertolak belakang. Oleh karena itu, ketika membahas atau mengkaji persoalan-persoalan tertentu, bagi al-Asy'ari, mempertimbangkan semua ayat-ayat yang berkaitan dengan persoalan itu adalah sebuah kemestian. Hal inilah yang sering dilupakan oleh para pakar teologi yang lain, karena kadangkala mereka hanya mempertimbangkan ayat-ayat yang dapat mendukung pendapatnya.[35]

Selain itu, dalam *al-Luma'* al-Asy'ari melegalkan penggunaan *ta'wil* dengan ketentuan memperhatikan makna-makna *zahir* ayat, dan tidak boleh beralih dari makna hakikat ke makna *majazi* tanpa ada dalil atau dibarengi dengan argumen yang kuat (*hujjah*).[36] Namun al-Asy'ari melakukan hal yang berbeda dalam karyanya *al-Ibanah*. Di dalamnya ia justru menyatakan afiliasinya ke salaf. Al-Asy'ari menegaskan perlunya metodologi Salaf ini, karena menurutnya, penyimpangan-penyimpangan yang terjadi dalam akidah harus diakui sebagai akibat dari penakwilan nash-nash Al-Qur'an yang tidak bertanggung jawab.[37]

Perlu dipertegas di sini bahwa meskipun al-Asy'ari dalam bukunya *al-Ibanah* memakai ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis-hadis Rasulullah,

---

33 Al-Qur'an Surah Yasin : 78.

34 Al-Asy'ari, *Al-Luma'*, h. 22, 23, 24.

35 Ahmad Jaly, *Al-Mutakallimun,* h. 29.

36 *Ibid.*

37 Al-Asy'ari, *Al-Ibanah,* h. 15.

tapi ia tidak tekstual, karena ternyata ia juga melakukan argumen-argumen logika yang terproduksi dari ayat-ayat itu. Ia menjelaskan dengan kepiawaiannya bagaimana sebuah ayat tertentu mendukung atau menguatkan pendapatnya, dan ia mematahkan pendapat lawan debatnya yang justeru juga terambil dari ayat yang sama. Hal ini dapat kita lihat dengan jelas pada argumen al-Asy'ari menyangkut masalah *ru'yatullah*. Di antara dalil-dalil yang dikemukakan al-Asy'ari, tiga di antaranya adalah dalil aqli. Salah satu di antara dalil itu ia meyakini adanya keterkaitan antara adanya sesuatu dengan kemungkinan melihatnya. Menurut al-Asy'ari, setiap sesuatu yang ada, ia dapat dilihat. Al-Asy'ari menyatakan sebagai berikut:

> *"Di antara bukti dapatnya melihat Allah dengan mata kepala adalah bahwa tidak ada sesuatu zat yang ada kecuali Allah dapat memperlihatkannya. Maka, ketika Allah merupakan sesuatu zat yang ada, maka bisa saja Allah memperlihatkan dirinya kepada kita"*[38]

Dari uraian-uraian yang telah dikemukakan di atas dapat disimpulkan bahwa al-Asy'ari telah konsisten di semua karya-karyanya yang ia tulis. Perbedaan yang ada dalam semua karyanya itu, hanyalah terletak pada sisi penegasan metodologi saja. Metodologi itu tidak lain adalah metodologi yang berbasis Al-Qur'an dan al-Hadis dengan beberapa kodifikasi penafsiran dan pentakwilannya. Kemudian ia membangun argumen-argumen logis dari ayat-ayat itu yang diproduk dari indikasi-indikasi pemahaman teks yang benar. Dalam konteks ini, Hammudah Ghurabah menyatakan, "Saya sesungguhnya tidak menemukan perbedaan gambaran yang saya dapatkan di *al-Ibanah* dengan gambaran yang saya dapatkan di *al-Luma'*".[39]

---

38 Al-Asy'ari, *Al-Ibanah,* h. 24-26

39 Hammudah Ghurabah, *Muqaddimat tahqiq al-Luma',* h. 8-9.

Aspek Moderasi Pemikiran Asy'ari

Di antara para pengkaji banyak yang berkesimpulan bahwa teologi al-Asy'ari adalah teologi 'moderat' di antara aliran-aliran yang ada dan berkembang masa itu.[40] Faktor pendorong atas moderasi teologi Asy'ari adalah kondisi aliran-aliran yang ada di masa itu selalu konflik antara satu aliran dengan yang lainnya. Olehnya itu, al-Asy'ari menganggapnya sebagai suatu masalah yang sangat berbahaya.

Untuk membuktikan kesimpulan ini, para pengkaji mengajak untuk merujuk ke isu-isu teologi yang diangkat oleh al-Asy'ari. Isu "kalamullah" misalnya, al-Asy'ari memilih bahwa kalam Allah ada yang *nafsi* ada juga yang *lafzi*. Pilihannya ini sebagai jalan tengah dari dua pilihan yang berbeda yang diyakini oleh dua *mainstream* yang berkembang saat itu, Hanabilah dan Muktazilah. Yang pertama mengatakan bahwa *kalamullah* adalah *ghayr makhluq*, sedangkan yang kedua mengatakan bahwa *kalamullah* adalah *makhluq*.[41]

Dalam isu perbuatan manusia (*af'al al ʿibad*), menurut mereka, Asy'ari juga menentukan opsi jalan tengah antara Jabariyyah yang meyakini manusia tidak mencipta perbuatannya dan Muktazilah yang meyakini manusia menciptakan perbuatan-perbuatannya yang bersifat *ikhtiyariyyah*. Asy'ari menegaskan bahwa manusia tidak menciptakan perbuatan-perbuatannya, namun perbuatan itu adalah sesuatu yang terjadi atas kudrat Allah. Tapi, manusia punya andil dalam proses penciptaan perbuatan itu yang kemudian dinamai dengan istilah *al-kasb. Al-kasb* itulah yang berada di bawah kudrat manusia, karena *al-kasb* itu juga yang membuat manusia layak untuk mendapat siksaan atau pahala.[42]

Begitu pula halnya dengan isu sifat-sifat *khabariyyah*, Asy'ari berada pada posisi tengah antara kalangan *al-Musyabbihah* yang

40 Ibn 'Asakir, *Tabyin Kadzb al- Muftari,* h. 15 dst.

41 Musthafa Syuk'ah, tth, *Al-Islam bila Madzahib,* h. 488,

42 *Ibid.*

telah melampaui batas dalam hal menerima makna-makna literal nash. Keterlaluan itu menjadi penyebab mereka memaknai kata-kata seperti *al-istiwa', al-yadayn, al-wajhu* dengan makna *zahir*, dan Muktazilah yang menafikan adanya sifat-sifat *khabariyyah*. Asy'ari dalam masalah ini, memilih untuk menetapkan sifat-sifat *khabariyyah* tanpa harus mempertanyakan *kaifiyahnya*.[43]

Sama halnya isu *murtakib al-kabair* (pelaku dosa besar), Asy'ari juga memilih jalan tengah antara aliran Murjiah dan Muktazilah. Yang pertama mengatakan bahwa perbuatan maksiat tidak mempengaruhi hakikat keimanan, sama halnya ketaatan sama sekali tidak mempengaruhi hakikat kekafiran. Dengan arti, bila mana seseorang telah beriman, maka dosa yang ia perbuat tidak boleh menggeser statusnya dari beriman menjadi tidak beriman, begitu pun sebaliknya. Menurut Murjiah, pelaku dosa besar akan disiksa hanya untuk sementara waktu saja setelah itu ia adalah ahli syurga. Sementara Muktazilah mengatakan bahwa ia berada di antara dua posisi, antara keimanan dan kekafiran, ia bukan beriman bukan juga orang kafir. Akibatnya, kalau ia meninggal sebelum bertaubat, maka ia akan masuk neraka selamanya. Asy'ari mengambil jalan tengah dan mengatakan, "Sesungguhnya pelaku dosa besar adalah orang mukmin yang berdosa, bila ia meninggal sebelum bertaubat, maka statusnya akan diserahkan kepada Allah, bila Allah memaafkannya maka ia akan bebas, dan apa bila Allah menghendaki maka ia akan disiksa.[44]

Sikap dan pandangan "moderat" seperti ini banyak ditemukan dalam wacana teologis Asy'ari. Namun yang menarik untuk dikemukakan di sini adalah apakah sikap Asy'ari yang diasumsikan moderat itu mendapat apresiasi dari aliran-aliran lain. Jawabannya adalah apabila kita melirik sikap aliran-aliran lain ternyata mereka

43 Ibn 'Asakir, *Tabyin Kadzb al- Muftary,* h. 150-151.

44 *Ibid,* h. 151-152.

menyatakan antipati kepada Imam al-Asy'ari.[45] Hal itu disebabkan oleh adanya Asy'ari tidak menerima secara maksimal metodologi masing-masing dari aliran-aliran itu. Ia menyeleksi dan hanya mengambil apa yang menurutnya benar dan sesuai dengan nuansa teologisnya.

Hal yang tidak kalah pentingnya untuk diketengahkan disini adalah; bahwa masih ada lagi sekelompok pengkaji yang mengatakan bahwa sebenarnya Asy'ari tidaklah mengembangkan metodologi moderat, namun ia adalah salafi tulen.[46] Untuk mengukuhkan asumsinya, kelompok ini justru merujuk kepada pernyataan yang telah diungkapkan Asy'ari sendiri. Dalam karyanya *al-Ibanah*, Asy'ari mengatakan, "Pendapat yang kami yakini, agama yang kami anut adalah berpegang teguh dengan Al-Qur'an dan Sunah Rasul, begitu pula menghormati apa yang diriwayatkan dari sahabat, tabiin dan Imam-imam Hadis. Kesemuanya itu kami pegangi, kami juga pegangi pendapat Imam Ahmad ibn Hanbal, dan kami tidak sependapat dengan orang yang menyalahi pendapat-pendapat Imam Ahmad".[47]

Menurut hemat penulis, apa yang diasumsikan oleh kelompok di atas tidak boleh diterima begitu saja, sebab metodologi moderat yang orang fahami dari metodologi Asy'ari terdapat perbedaan mendasar yang ditemukan dalam substansi metodologi Asy'ari itu sendiri.

Dari peninjauan yang seksama atas aliran-aliran ini, misalnya, ditemukan adanya metodologi Salaf mengutamakan nash dari pada akal bukan dalam arti mereka menolak akal, namun ia menjadikannya sebagai sesuatu yang sekunder. Metodologi ini sangat

---

45 Ahmad Mahmud Subhi, *Fi 'ilm al-Kalam,* Vol. II, h. 58.

46 Fawqiyyah adalah salah seorang pengkaji yang berasumsi demikian. Ia mengatakan: Inilah metode Asy'ary dalam berinteraksi dengan nash-nash, metode seperti itu adalah metode s*alaf al-Salih* dan metode itu juga yang dianut oleh Imam Ahmad.

47 Al- Asy'ari, *Al-Ibanah*, h. 130

berbeda dengan metodologi yang dianut kalangan Muktazilah yang mengutamakan akal dari pada nash. Juga sangat berbeda dengan kalangan Hanabilah yang memberi apresiasi yang berlebihan kepada nash yang menjadikan akal dilepas dari fungsi utamanya.

Untuk itu, jika tidak ada jalan kecuali harus menyerupakan, maka aliran yang hampir sama dengan madzhab Asy'ari adalah madzhab salaf, sebab madzhab salaf memilih untuk *tafwid* pada nash-nash *mutasyabihat*. *Tafwid* artinya menerima nash-nash itu sebagaimana adanya, tanpa melakukan penakwilan. Dan ini tentu sangat menyerupai mazhab Asy'ari yang menetapkan adanya sifat-sifat itu tanpa menentukan bentuknya.

Pada sisi yang lain, pandangan yang mengatakan bahwa sikap Asy'ari adalah salafi yang berasas pada pendapat-pendapat Ahmad Ibn Hanbal, juga tidak boleh diterima secara mutlak. Alasan penolakannya adalah karena Asy'ari terbukti telah melakukan penambahan metodologi pada metodologi salaf berupa pendekatan-pendekatan akal yang sama sekali tidak ditemukan pada metodologi salaf sebelumnya. Apa lagi ia telah memilih memasuki kajian kalam bahkan menganggapnya sebagai sesuatu yang baik, sementara ini adalah sesuatu yang dibenci oleh tokoh-tokoh salaf sebelumnya.

Dengan demikian, apabila analisis ini benar, maka metodologi Asy'ari bukan metodologi yang moderat secara mutlak bukan juga Salafiyyah tulen. Yang dapat penulis simpulkan, setelah mengungkap semua data-data yang dianggap perlu, bahwa metologi yang dibangun oleh al-Asy'ari hanyalah mendekat kepada Salaf tetapi ia bukanlah salafi tulen sebagaimana yang diasumsikan sebagian pengkaji.

Sebelum mengakhiri bahasan ini, penulis menemukan sebuah masalah yang dapat mengeruhkan kesimpulan tadi, dan ini tidak boleh dibiarkan begitu saja, yaitu bahwa kalau memang Asy'ari bukan salafi tulen dan ia hanya mendekati metodologi salaf, lalu mengapa dia terang-terangan memberikan pernyataan dalam

karyanya *al-Ibanah*, bahwa metodologi yang ia adopsi adalah metodologi Al-Qur'an dan Sunah serta Ijma' para sahabat, dan ia menganut aqidah Imam Ahmad bin Hanbal? Apakah pernyataan ini dapat dianggap pernyataan yang palsu seperti yang dituduhkan oleh kalangan Hanabilah ataukah ia benar-benar telah menganut metodologi itu lalu meninggalkannya?

Berdasarkan fakta dan data-data yang telah diungkap, bahwa kedua kemungkinan itu tidak benar. Namun yang benar adalah bahwa prinsip-prinsip dasar metodologi Asy'ari sama sekali tidak menyalahi metodologi salaf. Kesamaan itu membuat orang tidak melihat adanya perbedaan dengan metodologi salaf, tidak seperti perbedaan yang mencolok antara metodologi aliran-aliran yang lain dengan metodologi salaf.

Begitu juga halnya pernyataan Asy'ari bahwa ia telah mengadopsi akidah Ahmad bin Hanbal. Pernyataan ini sama sekali tidak bertentangan dengan kesimpulan tadi yang mengatakan bahwa metodologinya hanyalah mendekati metodologi Ahmad, bukan persis sama dengannya. Karena yang harus difahami dari pernyataan Asy'ari tadi adalah bahwa ia tidak keluar dari kerangka yang telah diletakkan oleh salaf termasuk Imam Ahmad bin Hanbal.

PENUTUP

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa konsep teologi yang telah dibangun oleh Abu Hasan al-Asy'ari adalah konsep "teologi moderat". Rumusan metodologi pemikiran teologi moderat al-Asy'ari selain menggunakan argumen tekstual berupa teks-teks suci dari Al-Qur'an dan al-Sunnah seperti yang dilakukan oleh ahli hadis yang didukung, juga menggunakan argumen rasional berupa mantik atau logika Aristoteles. Namun pendekatan mantik ini ia gunakan bukanlah sebagai kerangka kebenaran, melainkan sebagai alat untuk membuat kejelasan-kejelasan.

Pendekatan yang digunakan al-Asy'ari dalam kajian 'teologi moderat' tergolong agak unik, beliau mengambil yang baik dari pendekatan tekstual Salafiyah, sehingga ia menggunakan argumen akal dan naqal secara seimbang, mengeksploitasi akal secara maksimal tetapi tidak sebebas Muktazilah, memegang naqal dengan kuat tetapi ia juga tidak seketat Hanabilah dalam penolakan mereka terhadap argumen logika.

Islam: Eksklusivisme atau Inklusivisme? Menemukan Teologi Islam Moderat

Dr. H. Afifuddin Harisah, Lc., M.Pd.I

A. Eksklusivisme; Sisi Buram Keberagamaan

Tidak dipungkiri bahwa agama adalah elan vital dari kehidupan manusia. Manusia, baik sebagai individu maupun sebagai anggota komunitasnya, mengorbankan sebagian besar hidup dan perhatiannya demi keyakinan dan dogma yang dianutnya. Secara naluriah, manusia memiliki keyakinan akan adanya kebenaran dari Tuhan yang Mahakuasa dan Mahabenar. Karena itu hampir seluruh aspek kehidupan manusia disandarkan pada prinsip, nilai dan norma agama.

Persoalannya kemudian, tatkala agama-agama manusia hidup dan berkembang secara berdampingan, keragaman dan kemajemukan berbagai macam ideologi agama itu pada akhirnya berdampak pada persinggungan-persinggungan yang acapkali berlanjut pada konflik sosial di tengah umat beragama. Franz Magnis Suseno (1998) melihat adanya kesulitan bagi agama-agama untuk menerima pluralitas komunitas agama, kepercayaan dan nilai-nilai itu. Karena, agama-agama memutlakkan ajaran mereka, dan sering juga

terdorong memutlakkan kedudukan mereka dalam masyarakat. Padahal menurut ajaran agama sendiri toleransi adalah nilai tertinggi dan setiap orang hendaknya beragama dan berkepercayaan dengan keyakinannya.

Keterbukaan hakiki agama-agama dapat berubah menjadi primordialisme yang hanya melihat dirinya sendiri dan menolak nilai-nilai di luar agamanya. Primordialisme itu biasanya merupakan reaksi akibat kekagetan akan modernitas, merasa terancam, bingung dan sebagainya. Dalam pandangan Suseno, gejala ekstremisme dalam hal keberagamaan biasanya disebabkan oleh tanda-tanda disintegrasi dalam masyarakat. Sebaliknya, apabila agama-agama berhasil membuka diri dan menganut wawasan kemanusiaan sesuai dengan hakekat mereka, justru akan mampu menghadapi tantangan modernisasi dan globalisasi. Mereka akan memiliki kekuatan batin yang menjadikan agama-agama mampu untuk menjadi the holy spirit bagi manusia modern.

Dalam konteks agama Islam secara khusus, kaum muslim memandang dirinya sebagai bagian dari umat yang mengikuti tradisi keimanan Ibrahim dan ketundukan total kepada Tuhan. Iman semacam ini tidak hanya terbatas pada Ibrahim, tapi lebih merupakan ekspresi keimanan para nabi sebelum dan sesudahnya, termasuk Nabi Musa (Khulafaur Rasyidin) tidak memaksa golongan Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani) untuk meninggalkan agama mereka sebagai syarat untuk hidup berdampingan dengan muslim.

Secara umum, ayat-ayat Al-Qur'an banyak mengisyaratkan perlunya sikap toleran dan kerelaan untuk menerima perbedaan keyakinan umat lain, serta kemauan untuk menggalang hubungan baik dan kerjasama dengan umat agama lain. Kesemuanya itu tidak akan terwujud tanpa adanya sikap dan wawasan yang inklusif pada persoalan-persoalan ideologi agama-agama. Sikap eksklusif, memandang diri lebih suci dan benar, serta menutup mata pada kebenaran-kebenaran pada agama lain, pada dasarnya

lebih merupakan indikasi ketidakdewasaan dalam beragama dan bertentangan dengan spirit dari Al-Qur'an itu sendiri.

Alwi Shihab membeberkan bahwa ayat Al-Qur'an yang menyatakan kebenaran Islam dipahami secara keliru oleh beberapa orang dalam menangkap makna dari kata Islam itu sendiri, dan dengan sendirinya membawanya untuk membenarkan sikap eksklusivisme.[1] Dalam pengamatannya, melalui ayat kalimat-kalimat Al-Qur'an inilah seyogyanya muncul suatu penekanan baru akan identitas keagamaan, yakni penyerahan diri yang sebenar-benarnya di hadapan kehendak Tuhan. Ini merupakan tantangan bagi iman yang hidup dan tulus, yang Al-Qur'an sendiri memperlihatkan bahwa hal itu tidak hanya diperuntukkan bagi muslim saja, tetapi bagi segenap mereka yang percaya kepada Tuhan sepanjang masa.

Atas dasar alasan ini, dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an memberi keterbukaan terhadap pertanyaan mengenai kebenaran dan kesalahan dalam kepercayaan-kepercayaan agama. Pertama, Al-Qur'an menjunjung tinggi pesan Ilahi yang datang sebelumnya; kedua, Al-Qur'an membimbing manusia untuk menghargai perbedaan, menganjurkan pluralisme keagamaan, dan mengajak untuk membangun dialog antar agama yang harmonis.

Prinsip lain yang digariskan oleh Al-Qur'an, menurut Alwi Shihab, adalah pengakuan eksistensi orang-orang yang berbuat baik dalam setiap komunitas beragama, dan dengan itu layak memperoleh pahala dari Tuhan. Lagi-lagi, prinsip ini memperkokoh ide mengenai pluralisme keagamaan dan menolak eksklusivisme. Dalam pengertian lain, eksklusivisme keagamaan tidak sesuai dengan semangat Al-Qur'an. Sebab Al-Qur'an tidak membeda-bedakan antara satu komunitas agama dari lainnya.

Fenomena keagamaan umat dewasa ini cenderung diwarnai konflik dan kekerasan. Semua itu dipicu oleh sikap saling curiga dan

1 Alwi Shihab, *Islam Inklusif,* (Bandung: Mizan, 1999), h. 103.

saling benci antarpemeluk agama dan antarmazhab dalam suatu agama. Pertumpahan darah-pun tidak terhindarkan. Masing-masing umat beragama merasa benar menempuh langkah seperti itu dan dianggap sebagai bagian dari ajaran agamanya. Menghabisi pemeluk agama lain, dalam konteks tertentu dianggap sah menurut ajaran agamanya. Inilah wajah buram bentuk keberagamaan yang ditopang oleh eksklusivisme.

Secara harfiah, "eksklusif" berasal dari bahasa Inggris, exclusive yang berarti sendirian, dengan tidak disertai yang lain, terpisah dari yang lain, berdiri sendiri, semata-mata dan tak ada sangkut pautnya dengan yang lain.[2] Sedangkan dalam pandangan yang umum digunakan, eksklusif adalah sikap yang memandang bahwa keyakinan, pandangan, pikiran dan prinsip diri sendirilah yang paling benar, sementara keyakinan, pandangan, pikiran dan prinsip yang dianut oleh orang lain adalah salah, sesat dan harus dijauhi, bahkan kalau perlu dihilangkan. Akibat dari sikap yang demikian, maka mereka tidak mau menerima saran, masukan dan pemikiran yang berasal dari luar. Dengan demikian dialog yang didasarkan pada kemitraan dan kesederajatan juga dipastikan tidak akan terjadi.

Pendeknya, eksklusivisme adalah sebuah paham yang menganggap bahwa pandangan dan kelompoknyalah yang paling benar, sedangkan kelompok yang lain dianggap salah. Pandangan ini didasarkan pada sebuah klaim kebenaran (truth claim) yang ada pada setiap agama. Sebenarnya, menurut Zuhairi Misrawi, klaim tersebut merupakan suatu keniscayaan yang harus dan perlu tertanam dengan baik dalam setiap umat beragama. Bagaimana mungkin dapat menjalankan ajaran agama dengan baik, bilamana tidak mengerti dan tidak mematuhi apa yang diperintahkan dalam kitab sucinya. Pada tataran ini, eksklusivisme merupakan paham

2 Echols, Jhon M. dan Hassan Shadily, Kamus Inggris-Indonesia, (Cet. VIII, Jakarta: Gramedia, 1979), h. 222.

yang mempunyai konteksnya tersendiri dalam internal agama-agama.[3]

Persoalannya kemudian adalah, menilik dari fakta historis agama-agama, eksklusivisme mempunyai dampak yang kurang baik karena paham keagamaan tersebut tidak terpisahkan dari arus besar pergulatan dengan realitas politik. Lagi pula, paham ini telah meninggalkan jejak sejarah yang kelam, yaitu peperangan dan konflik. Sebab setiap konflik tersebut selalu disokong oleh pandangan keagamaan tertentu. Konsekuensinya, paham keagamaan tidak bernuansa pencerahan dan pembebasan, melainkan bercorak konflik dan kekerasan. Lambat laun, nilai-nilai agama yang bersifat samhat dan rahmat yang mengajarkan kemaslahatan, keadilan dan kedamaian semakin kabur dan terhempaskan jauh dari realitas kehidupan.

Menurut Abuddin Nata, sikap eksklusif dilihat dari segi bentuknya, dapat dibagi dua bagian:[4]

Pertama, ekslusif ke luar, yaitu sikap eksklusif terhadap agama lain. Agama Islam yang dianutnya diyakini sebagai yang paling benar, sedangkan agama orang lain sebagai yang sesat dan tidak akan diterima Tuhan. Beberapa ayat Al-Qur'an secara eksplisit menyebutkan sisi keunggulan dan keistimewaan agama Islam (dalam pengertian luas). Adanya keistimewaan tersebut sesungguhnya bukan serta merta menunjukkan dengan jelas bahwa kebenaran hanya milik Islam, agama lain harus dimusnahkan karena membawa ajaran yang batil, dan segala yang batil tidak berhak eksis di muka bumi. Di antara ayat-ayat tersebut adalah:

---

3 Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi Inklusivisme, Pluralisme, Multikulturalisme*, (Cet. I, Jakarta: Fitrah, 2007), h. 198.

4 Abuddin Nata, Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001), h. 42.

QS. Ali Imran (3): 19:

إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

"Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi al-Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Barangsiapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah maka sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya."

QS. Ali Imran (3): 85:

وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

"Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi."

Penganut paham eksklusivisme berpendapat bahwa kata Islam yang terdapat pada ayat-ayat tersebut di atas adalah agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. Agama inilah satu-satunya yang diterima di sisi Allah. Orang yang menganut agama Islam inilah yang selamat di akhirat, dan penganut agama Islam inilah yang diridhai Allah, bukan agama lainnya seperti Yahudi, Nasrani dan sebagainya. Agama-agama selain Islam dalam pengertian yang demikian itu adalah agama yang sesat, tidak akan diterima Tuhan dan akan mendatangkan kerugian di Akhirat.

Kedua, eksklusivisme ke dalam, yaitu sikap, pandangan, dan persepsi yang terdapat di dalam Islam sendiri, yang tidak mengakui

kebenaran pada golongan, sekte, aliran atau mazhab lain, mengklaim bahwa hanya dirinyalah yang benar dalam memahami agama (truth claim) dan menutup mata pada kebenaran yang lain. Diketahui bahwa di dalam Islam dijumpai adanya berbagai aliran atau mazhab dalam berbagai bidang keahlian, seperti mazhab dalam bidang fikih, aliran dalam bidang teologi, sekte dalam bidang tasawuf dan sebagainya. Mazhab-mazhab yang terdapat dalam berbagai aliran tersebut terkadang memperlihatkan sikap eksklusivisme, yakni menganggap mazhabnya-lah yang paling benar, sedangkan mazhab lain salah dan tersesat.

Dalam bidang teologi, misalnya, dijumpai adanya aliran Khawarij. Aliran Khawarij al Muhakkimah menuduh bahwa Ali, Mu'awiyah, kedua perantara Amr bin 'Ash dan Abu Musa al-Asy'ari dan semua yang menyetujui arbitrase dianggap bersalah dan menjadi kafir.[5] Sekte Khawarij lainnya, al-Azariqah, bahkan memiliki eksklusivisme yang lebih radikal. Mereka tidak lagi memakai term kafir, tetapi term musyrik. Selanjutnya yang dipandang musyrik ialah semua orang Islam yang tak sepaham dengan mereka. Bahkan orang Islam yang sepaham dengan al-Azariqah, tetapi tidak mau berhijrah ke dalam lingkungan mereka juga dipandang musyrik.

Dalam bidang filsafat juga terjadi pertentangan akibat sikap ekslusivisme. Dalam hal ini dilihat pada sikap al-Ghazali, ketika menyerang Ibn Rusyd. Menurutnya, argumen-argumen yang diajukan oleh para filsuf tidak kuat dan menurut keyakinannya ada yang bertentangan dengan ajaran Islam. Selanjutnya, al- Ghazali tidak percaya pada filsafat, bahkan memandang para filsuf sebagai ahli bid'ah, dalam pengertian tersesat dalam beberapa pendapat mereka.

---

5 Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-Aliran sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1972), h. 14.

Ekslusivisme model kedua ini tidak hanya terjadi di antara para pengikut atau aliran dalam satu bidang pengetahuan, tetapi juga terjadi di antara satu bidang dengan bidang lainnya. Sejarah mencatat misalnya konflik interes antara fukaha dengan kalangan sufistik yang berujung dengan terbunuhnya Husain ibn Mansur al-Hallaj di tangan penguasa pada tahun 922 M. Para fukaha menuduh al-Hallaj membawa paham al-hulul yang dipandang sebagai ajaran sesat, dan atas dasar itulah mereka mendesak penguasa saat itu agar membunuh al-Hallaj.

Tampak dari uraian di atas, eksklusivisme yang terjadi, baik antara penganut Islam dengan penganut agama lain maupun penganut Islam dengan penganut Islam sendiri tidak memiliki dasar dalam Al-Qur'an dan Sunnah atau dari pendapat ulama terdahulu. Sikap tersebut bertentangan dengan prinsip ajaran Islam yang menjunjung tinggi tentang perlunya rasa saling bersaudara, saling mengingatkan, saling bekerja sama dalam kebaikan dan seterusnya. Nilai-nilai kebersamaan, persatuan, dan toleransi tidak terwujud jika eksklusivisme masih mewarnai keberagamaan kita.

B. Inklusivisme; Esensi *Wasathiyyah* dalam Islam

Ketika paham eksklusivisme, pada tataran sosialnya, sarat dengan problematika, dimana paham tersebut terekspresi pada sikap keberagamaan yang tidak mampu mengembangkan budaya dialog dan toleransi, maka sangat perlu menghadirkan inklusivisme sebagai alternatif dan perspektif baru yang lebih menjanjikan bagi upaya menciptakan kehidupan yang damai. Dalam hal ini, eksklusivisme tidak dapat lagi diharapkan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan keumatan. Alih-alih menyelesaikan umat, eksklusivisme sendiri acapkali menjadi biang kerok pertikaian antar umat, karena memandang pihak lain sebagai pihak yang harus dilenyapkan dari muka bumi.

Kata inklusif berasal dari bahasa Inggris, inclusive yang berarti sampai dengan termasuk.[6] Kata ini sering disandingkan dengan kata pluralis yang berasal dari kata plural yang berarti jamak atau banyak. Inklusif-pluralis selanjutnya digunakan untuk menunjukkan paham keberagamaan yang didasarkan pada pandangan bahwa agama-agama lain yang ada di dunia ini, sebagai institusi teologis-ideologis absolut, masing-masing mengandung kebenaran dan dapat digunakan sebagai jalan keselamatan bagi penganutnya. Selain itu, Alwi Shihab menandaskan bahwa Islam inklusif dimaksudkan tidak semata-mata menunjukkan pada kenyataan tentang adanya kemajemukan, melainkan keterlibatan aktif terhadap kenyataan kemajemukan tersebut.[7]

Paham inklusivisme adalah paham yang menganggap kebenaran tidak hanya terdapat pada kelompok sendiri, melainkan juga ada pada kelompok lain, termasuk komunitas agama. Hal ini berdasarkan pada premis bahwa setiap agama membawa ajaran keselamatan. Setiap agama bertujuan membimbing dan menunjukkan kepada umatnya jalan keselamatan, kebahagiaan yang sebenarnya dan kehidupan yang lebih damai. Karena itu, substansi agama adalah sama, kendati syariat dan ajarannya berbeda. Itu merupakan sunnatullah yang tidak dapat diubah oleh siapapun.

Pandangan inklusif tersebut secara filosofis teoretis dapat dijumpai dalam kajian perbandingan agama. Dalam hubungan ini Frithjof Schuon mengatakan bahwa dalam kenyataannya tidak ada bukti-bukti yang mendukung pernyataan bahwa kebenaran unik dan khusus hanya dimiliki agama tertentu saja.[8] Dalam kaitan itu, Huston Smith mengatakan bahwa pernyataan keselamatan merupakan monopoli dari salah satu agama saja sebenarnya sama saja dengan

---

6 Shadily, *op. cit*., h. 316.

7 Alwi Shihab, *op. cit*., h. 41

8 Frithjof Schuon, *The Trasncendent Unity of Religion,* terj. Safroedin Bahar, *Mencari Titik Temu Agama-Agama,* (Cet. I, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. 17.

mengatakan bahwa Tuhan hanya ditemukan dalam ruangan ini saja dan tidak ada di ruangan sebelah atau hanya dalam busana ini saja, dan tidak ada dalam busana lain.[9]

Inklusivitas dalam konteks internal Islam juga memberikan ruang terbuka bagi keragaman pemikiran, pemahaman dan persepsi keislaman. Dengan semangat ijtihad, Islam membuka ventilasi seluas-luasnya bagi berbagai kemungkinan penafsiran dan paradigma ideologis yang muncul dari teks-teks suci (Al-Qur'an dan Hadis). Masyarakat Islam periode awal keemasan merupakan fakta historis betapa Islam sangat toleran dan terbuka terhadap kemajemukan paham pemikiran dan mazhab yang secara subur bermunculan serta berkembang, seiring dengan stabilitas ekonomi dan politik pemerintahan Islam pada saat itu. Kemunduran peradaban Islam, sebaliknya, dipicu oleh munculnya egoisme intelektual dan ekstremisme serta konflik internal akibat ketidakmampuan memahami perbedaan-perbedaan.

Dengan pandangan keberagamaan yang inklusif-pluralis, maka akan terjadi interaksi positif dan dialog antar agama-agama. Baik muslim maupun agama lainnya berkewajiban menegakkan agama masing-masing. Melibatkan diri dengan keyakinan orang lain berarti memahami dan mempelajari keyakinan masing-masing, yang pada gilirannya akan membuka dialog antar umat beragama dan aliran. Di sinilah esensi moderatisme (wasathiyyah) Islam ketika setiap muslim melibatkan diri dalam sikap toleransi terhadap perbedaan keyakinan, serta menghindarkan diri dari sikap membenarkan diri sendiri dan secara ekstrem menyalahkan orang lain.

Kemoderatan dalam beragama pada intinya memberikan jaminan seluas-luasnya terhadap perlindungan nilai-nilai kemanusiaan. Hak-hak dasar manusia menempati posisi sentral. Semua umat beragama

9 Huston Smith, *The Religion of Man*, terj. Safroedin Bahar, *Agama-Agama Manusia*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), h. 101.

diarahkan dapat hidup berdampingan, jauh dari kebencian dan permusuhan. Kebebasan, keadilan, dan persamaan merupakan tiga nilai yang dijunjung tinggi dalam moderatisme. Sikap-sikap mulia seperti itu akan mendukung ketenteraman dan kesejahteraan hidup tak hanya umat Islam, tetapi juga seluruh umat beragama.

Inklusivisme, dalam arti menerima dan menyadari kehadiran agama lain dalam kehidupan bersama dan bernegara, tidak menjadikan pemeluk agama-agama kehilangan jati diri, eksistensi dan penganutnya. Apabila hal itu disadari masing-masing pihak sebagai kenyataan dan keniscayaan pluralitas, maka problema substansial antar pemeluk agama telah selesai. Sebaliknya, sikap eksklusif, dalam arti menutup diri terhadap kenyataan pluralitas dan mengedepankan idealitas serta egois sepihak, justru menimbulkan ketidakseimbangan dan disharmonitas antar pemeluk agama-agama.

Hal ini tentunya akan membuka peluang bagi dirinya dan bagi orang lain untuk bersikap represif, arogan, dan menindas pihak lainnya. Eksklusivitas tersebut merupakan langkah mundur peradaban manusia sekaligus pengingkaran terhadap pluralitas yang merupakan sunnatullah.

Agama bertujuan untuk kemaslahatan umat manusia. Sejalan dengan hal itu, agama sangat menghargai nilai-nilai kemanusiaan. Kerukunan dan pertikaian antar umat beragama sedikit banyaknya terkait dengan faktor-faktor keberagamaan, yaitu pemahaman atau interpretasi teks-teks keagamaan, strategi pengembangan agama dan penyelenggaraan pendidikan agama. Ketiga faktor itu dapat saling terkait. Faktor-faktor itu mencerminkan kemampuan dan orientasi manusia dalam memahami, mengkomunikasikan dan megimplementasikan pesan-pesan keagamaan yang bersifat transendental.

C. Inklusivisme dan Teologi Moderat

Agama yang lurus, menurut Nurcholish Madjid, adalah agama yang membawa pesan kemanusiaan universal. Itulah esensi inklusivisme. Dalam hal ini, agama Islam merupakan agama yang mempunyai potensi kuat untuk membangun kalimatun sawâ' dengan agama-agama lain, karena ajaran yang dibawanya merupakan ajaran tentang keterbukaan dan kerahmatan terhadap umat agama lain. Hanya saja, menurutnya, yang harus dikembangkan adalah sikap berbaik sangka terhadap kelompok lain, bukan berburuk sangka. Sifat buruk sangka (sû'udz dzann) merupakan penghalang utama terciptanya kehidupan keberagamaan yang inklusif. Selain itu, yang paling fatal adalah ketika sifat itu menjadi teologi atau pandangan keagamaan yang kukuh. Sikap ini biasa disebut dengan "teologi buruk sangka"[10].

Menarik apa yang dikemukakan oleh Fahmi Huwaidi, bahwa eksistensi dan keselamatan masyarakat manusia tidak ditentukan oleh adanya keseragaman (ittifâq, unity) dalam teologi atau akidah kepercayaan.[11] Dengan kata lain, adanya satu agama, satu teologi dan satu keyakinan bukanlah sebenarnya syarat mutlak untuk menjamin keutuhan dan eksistensi masyarakat. Dalam suatu sistem kemasyarakatan yang ideal, mungkin saja ada berbagai macam agama dan sistem kepercayaan yang dapat hidup berdampingan secara damai dan saling berinteraksi dalam mewujudkan kebaikan bersama. Bahkan masyarakat muslim yang baik, sebagaimana terekspresi dalam kehidupan msyarakat Madinah hasil binaan Rasulullah, memberikan jaminan bagi keragaman tersebut.

Dalam kaitannya dengan relasi muslim dengan umat agama lain, Fahmi Huwaidi merumuskannya dalam tiga ranah persaudaraan (ukhuwwah), yaitu: 1) Ranah persaudaraan seagama, dimana setiap muslim dipersatukan dalam satu sistem keyakinan (teologi) yaitu

10 Zuhairi Misrawi, *op. cit.*, h. 201

11 Fahmi Huwaidi, *Muwathinun Lâ Dzimmiyyun*, (Cet. III, Kairo: Dar al-Shurouq, 1999), h. 227.

Islam yang diajarkan oleh Rasulullah, 2) Ranah persaudaraan peribadatan kepada Tuhan, yaitu satu titik persaudaraan yang mempertemukan seluruh umat beragama yang mengakui adanya Ketuhanan yang bersifat transcendental, Mutlak dan Suci. Umat Islam, Nasrani (Kristen) dan Yahudi, merupakan saudara dalam doktrin kewahyuan samawi, 3) Ranah persaudaraan kemanusiaan (ukhuwah insâniyyah), dimana seluruh manusia, baik umat agama samawi maupun ardhi, baik sistem kepercayaannya berdasarkan Kitab Suci maupun berdasarkan budaya kreasi manusia, dipersaudarakan dalam satu ikatan prinsipil, yaitu kemanusiaan.[12] Penghargaan dan penerimaan serta perlindungan terhadap umat non-muslim pada masa Islam awal, dengan penyebutan sebagai ahl al-zimmah, tidak didasarkan pada persoalan teologi mereka, tetapi lebih kepada pengakuan akan adanya ranah persaudaran kemanusiaan yang mengikat seluruh komunitas beragama, tanpa melihat perbedaan dan keragaman doktrinal yang ada.

Teologi Islam yang inklusif adalah rahmatan lil 'alamin (rahmat bagi seluruh alam), teologi tersebut adalah pilar moderatisme Islam. Di sini, ajaran Islam tidak diarahkan kepada eksklusifisme seperti membenci agama lain, merendahkan non-muslim, atau memusuhi, dan menggunakan kekerasan dalam menyiarkan kebenaran. Sikap inklusif jauh dari itu semua, bahkan sebaliknya, mempromosikan toleransi dan kerjasama. Perbedaan agama tidak menjadi penghalang bagi interaksi dan aksi. Sejak awal (periode Rasulullah Saw), Islam senantiasa menganjurkan untuk merangkul umat non-muslim bekerjasama membangun masyarakat, maka dengan sendirinya Islam mempromosikan perdamaian, bukan kekerasan.

Meski sebagai muslim kita diwajibkan untuk meyakini bahwa agama Islam adalah yang paling benar, namun Islam melarang umatnya untuk merendahkan agama lain. Apalagi menyakiti penganut agama non-Islam. Sikap merendahkan non-muslim justru

12 *Ibid.*

akan menunjukkan bahwa Islam bukan agama yang mulia. Padahal perintah Allah dan semangat ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw adalah rahmatan lil 'alamin (rahmat bagi seluruh alam). Adalah sebuah absurditas jika pengakuan tersebut tidak diiringi dengan sikap yang toleran terhadap pemeluk agama lain.

Nabi Muhammad Saw adalah tauladan yang layak dijadikan panutan dalam konteks ini. Dalam kehidupan beliau sebagai pemimpin masyarakat Madinah, sikap toleran terhadap umat lainnya menjadi karakter kepemimpinannya. Bukan "arogansi teologis" yang beliau tunjukkan kepada kaum Yahudi dan Nasrani, melainkan ajakan untuk bersama-sama membangun masyarakat dan melindungi negara dari ancaman musuh. Padahal jika beliau mau, mereka bisa saja diusir dari Madinah dengan alasan beda agama.

Di sinilah pentingnya pendidikan akidah berbasiskan inklusivisme sebagai upaya internalisasi nilai-nilai moderatisme Islam (wasathiyyah al- Islam). Pendidikan akidah menjadi dasar dalam pembentukan cara pandang yang moderat dalam beragama. Dalam akidah terdapat penjelasan konseptual keyakinan tentang dasar-dasar agama dan kemoderatan. Namun ajaran tentang kemoderatan cenderung hilang dalam pendidikan akidah. Bisa jadi hal itu disebabkan oleh dilema yang dialami para pengajar akidah. Di satu sisi ingin menguatkan akidah anak didik, namun di sisi lain dituntut untuk menumbuhkan sikap empati terhadap kelompok agama lain. Karena itu, pendidikan akidah cenderung berpihak pada penguatan akidah, dan mengabaikan penumbuhan sikap empatik terhadap "yang lain".

Rasulullah saw. bersabda:

إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلاَّ غَلَبَهُ

"Sesungguhnya agama itu mudah. Tidak ada seseorangpun yang ekstrem (*dalam beragama*)*, kecuali dia sendiri yang akan terkalahkan".* (*HR Al Bukhari dari Abu Hurairah*).

Argumentasi Moderasi Syariah; (Membangun Sikap Toleran dalam Perbedaan)

Dr. H. Muammar Bakry, MA.

Islam adalah agama yang pemeluknya berprinsip *wasaṭiyah* berdasarkan Q.S. al-Baqarah (2) : 143 (Demikian kami jadikan kalian sebagai umat *wasathan*). Kata "wasathan" dapat bermakna terbaik, paling sempurna, adil, sederhana, dan pertengahan.

Bertolak dari arti-arti tersebut maka umat Islam yang *wasathiyah* adalah orang-orang yang memiliki prinsip hidup sederhana dalam berbagai hal sesuai dengan koridor syariah. Berada di tengah-tengah antara dua kutub yang ekstrim dalam berbagai hal. Paham ini biasa juga disebut dengan moderat.

Moderat (moderate) yang berasal dari bahasa Latin 'moderare', diartikan dengan tidak ekstrim, sederhana dan bertentangan dengan sesuatu yang radikal. Cerminan sikap moderat diaktualkan dalam menyelesaikan persoalan dilakukan dengan cara kompromi dengan menjunjung rasa keadilan, toleran tanpa mencederai nilai-nilai agama.

Memahami Islam secara moderat, tidak radikal dan tidak liberal, akan memudahkan penebaran kerahmatan ke seluruh alam. Islam moderat tetap mengusung konsep Islam secara proporsional tanpa ada yang dikurangi dan ditambahkan. Biasanya, pendekatan yang

dilakukan lebih kontekstual dan rasional dalam bingkai kesantunan, keramahan dan kedamaian.

Syariah adalah aturan-aturan Ilahi yang membimbing manusia menuju keselamatan dan kebahagiaan. Fakta sejarah menunjukkan bahwa penerapan syariah pada masa awal Islam berhasil mengubah tatanan masyarakat jahiliyah menjadi masyarakat muslim yang beradab: masyarakat yang individunya mendapatkan hak-hak yang sama. Syariah berhasil membawa umat kepada kemajuan dan kesejahteraan karena memiliki karakteristik yang teistis (*rabbaniyyah*), etis (*akhlāqiyyah*), realistis (*wāqi'iyyah*), humanistis (*insāniyyah*), sistematis (*tanāsuqiyyah*), dan komprehensif (*syumūliyyah*). Dengan karakteristik demikian, syariah ini tetap relevan bagi setiap situasi dan kondisi zaman.[1]

Syariah sesungguhnnya eksis dan *survive* di mana pun berada karena dapat diterima dan dianggap moderat bagi masyarakat setempat. Beberapa spesifikasi yang dimiliki syariah yang menunjukkan moderasi Islam, antara lain sebagaimana berikut:

I. Fleksibel dan Modern

Salah satu spesifikasi Syariah bahwa hukum-hukumnya fleksibel dan adaptif pada perkembangan zaman. Karena itu, sesungguhnya ajaran Islam itu sederhana, mudah dan mengikuti perkembangan zaman. Ini kemudian menjadikan dakwah Islam dapat berperan aktif dalam kehidupan umat.

Seorang ahli hukum bernama Insaba Tuhin berpendapat bahwa Islam dapat berjalan sesuai kebutuhan yang ada, ia mampu memainkan perannnya tanpa merusak jati dirinya selama berabad-

1 Bandingkan dengan Fathi al-Durayni, *Khashaish al-Syari'ah al-Islamiyah fisiyasah wal Hukm* (Beirut; Muassasah al-Risalah, 2013), h. 15.

abad lamanya, hidup di tengah perkembangan zaman. Hukum Islam mampu survive dan eksis bahkan menyaingi hukum Eropa. [2]

Syariah Islam tidaklah kaku seperti yang disinyalir bahkan diamalkan oleh sebagian orang. Syariah dapat mengakomodir perubahan sosial, posisinya yang amat mulia itu menjadikan Islam sebagai syariah yang universal dan manusiawi, dapat menjadi rujukan dalam memecahkan problematika masyarakat masa kini maupun masa akan datang.

Ketika syariah Islam bertujuan untuk kepentingan umum, maka artinya syariah itu luwes dan tidak *jumud* (stagnan). Syariah didasari pada logika, bahasa dan juga adat istiadat.

Kondisi ini menjadikan materi fiqh yang demikian banyak jumlahnya sejalan dengan konsep di atas. Ulama mazhab Hanafi berpendapat, bahwa kaidah fiqh dan usul bukanlah sesuatu yang *jumud* karena dapat beradaptasi dengan segala kemungkinan masalah yang ada, tidaklah sama dengan kaidah Nahwu yang tidak bisa berubah.

A. *ṡawābit* dan Mutagayyirat

ṡawābit adalah sesuatu yang mutlak dan tidak berubah. Sedangkan *mutagayyirat* adalah sesuatu yang relatif dan selalu ada perubahan.

Oleh karena Islam diturunkan untuk seluruh manusia tanpa sekat batas dan waktu, maka tentulah menjadi keniscayaan syariah selalu siap dan hadir untuk menjaga dan menjamin kemaslahatan untuk semua manusia di berbagai tempat dan zaman.

Awal munculnya syariah Islam, ia hadir di tengah masyarakat badui (kampung) dan ternyata mampu berinteraksi dengan budaya kampung pegunungan dan padang pasir. Selanjutnya berkembang

---

2 Abdul Majid bin Aziz al-Zandany, *Al-Bi'atu al-Ilmiyah fi al-Qur'an al-Karim* (Beirut; Dar al-Kutub, t.th.), h. 222.

maju peradabannya hingga kini, dan ternyata syariah pun tetap eksis dan *survive* dalam menjamin kemaslahatan umat manusia.

Syariah dapat beradaptasi dengan kondisi peradaban manusia, namun tetap terjaga orisinalitasnya, itu terjadi karena ada hal yang *mutagayyirāt* (relatif/bisa berubah) dalam Islam sebagaimana ada hal-hal yang *śawābit* (tetap).

Lalu, aspek-aspek apa saja yang ada dalam *śawabit* dan *mutagayyirāt*? Ibn al-Qayyim menjelaskan, "hukum ada dua macam, *pertama*, sisi yang tidak dapat berubah, dan diterima seperti apa adanya, ia tidak terpangaruh oleh zaman dan tempat bahkan ijtihad para imam sekalipun, contoh kewajiban shalat lima waktu, kewajiban puasa Ramadhan, keharaman babi dan sebagainya. *Kedua*, sisi yang dapat berubah. Dalam artian bahwa tujuan dan maksud tidak berubah, tapi yang berakselerasi dengan kondisi lingkungan adalah cara dan proses, seperti hal-hal yang bersifat muamalat dan hal-hal yang berifat duniawi.[3]

Al-Qur'an adalah sumber utama, sedangkan hadis berfungsi menjelaskan secara praktikal dan teoritis dari Al-Qur'an. Selanjutnya Al-Qur'an dan hadis menjadi dasar bagi ulama dalam melakukan prosesi ijtihad dengan berbagai subyektifitas yang ada. Hal ini dapat dilihat secara konsep dalam *muwassa'* dan *muḍayyaq*, ijma', qiyas, istihsan, maslahah mursalah dan metode istinbath lainnya.

B. Wilayah Syariah yang Kosong dan Makna Nash yang Relatif

Wilayah kosong yang dimaksud adalah hal-hal yang sengaja tidak dibahas hukumnya oleh Allah dan rasul-Nya untuk memberi kesempatan dan gerak yang leluasa kepada manusia dalam kehidupannya. Wilayah ini menjadi objek kajian yang mendalam bagi orang yang berkompeten dalam melakukan ijtihad (baca:

3 Yusuf al-Qardhawy, *Al-Islam wa al-'Almaniyah Wajhan li wajhin* (Mesir; Maktabah Wahbah, 1998), h. 151.

mujtahid). Wilayah kosong yang biasa juga diistilahkan "*afwu*" dilegitimasi oleh hadis berikut:

« عن أبي الدرداء رضي الله عنه :

مَا أَحَلّ اللهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلَالٌ ، وَمَا حَرّمَ فَهوَ حَرَامٌ ، وَمَا سَكَتَ عَنهُ فَهُوَ عَفْوٌ ، فَاقبَلُوا مِنَ اللهِ عَافِيَتَه (وَمَا كَانَ رَبُّك نَسِيًّا) أخرجه الدارقطني

"Apa yang Allah halalkan di dalam Kitab-Nya maka itu halal, apa yang Allah haramkan maka itu haram, apa yang Dia diamkan maka itu dimaafkan, maka terimalah maaf dari Allah, sesungguhnya Allah tidak sengaja untuk melupakan. Kemudian Dia membaca ayat (*dan tidaklah Tuhanmu melupakan*)." [4]

Batasan-batasan yang telah ditetapkan dalam Islam seperti nisab zakat, jumlah rakaat shalat fardhu, keharaman zina, makanan-makanan yang haram dan lain-lain yang berupa perintah maupun larangan yang tidak bisa berubah hukumnya.

Selain itu, tampilan ayat yang maknanya relatif atau yang biasa dinamakan ayat-ayat *mutasyabihat* atau ayat-ayat *żanni* memberi peluang besar akan terjadinya pemahaman lebih dari satu sesuai sudut pandang ulama dalam memahaminya.

Relatifitas ayat ini memberi hikmah tersendiri bahwa syariah adalah rahmah bagi manusia dalam kondisi waktu dan tempat dimana mereka berada. Poin ini kemudian menjadi pemicu lahirnya mazhab fiqh sesuai dengan metode ijtihad yang digunakan. Dengan mazhab yang ada, maka umat manusia boleh memilih pendapat ulama yang sesuai dengan kondisinya secara wajar dan benar.

4 Sunan Al-Darqhutni, 2/137.

II. Taysir dan Fasilitas Rukhshah

> *Dari Anas bin Malik, sesungguhnya Nabi saw bersabda, "Permudahlah jangan dipersulit, bujuklah jangan mengusir.* (H.R. Bukhari).

Syekh Muhamad Khudri Bek, berpendapat bahwa kemudahan merupakan bagian dari spesifikasi syari'ah Islam, tuntutan-tuntutan yang ada padanya dibangun atas dasar tidak memberatkan (*'adam al-ḥaraj*), meminimalisasi tuntutan (*taqlīl takālif*), bertahap (*tadrīj tasyri'*). [5]

Ada beberapa kondisi dan sebab yang dapat memudahkan manusia dalam mengamalkan syari'ah Islam antara lain: *Pertama*, dalam keadaan musafir, orang dapat melaksanakan shalat *jama'* (gabung) dan *qashar* (ringkas), berkenan tidak berpuasa. *Kedua*, karena sakit, ia dapat bertayammum sebagai ganti wudu'. *Ketiga*, dipaksa untuk melakukan dan dikhawatirkan dapat mengancam jiwanya, seorang dapat melafalkan kata-kata kufur selama hatinya terpaut dengan keimanan. *Keempat*, karena lupa atau tidak mengetahui kewajiban yang telah digariskan. *Kelima*, terdapat pengecualian seperti anak di bawah umur dan wanita yang tidak diwajibkan menghadiri shalat jumat.

Adalah manusiawi jika syari'ah Islam tampil dengan berbagai kemudahan hukumnya agar manusia dapat menjalankan sesuai dengan yang diharapkan oleh *Syari'* (Allah dan Rasul-Nya). Karena itu sesuatu yang mustahil bila tuntunan syari'ah tidak dapat dilaksanakan karena memberatkan (*taklīf bi mā lā yuṭāq*).

Salah satu wujud sebuah tuntutan yang manusiawi (*taklīf bi mā yuṭāq*) bahwa sebuah pekerjaan yang menjadi perintah memungkinkan untuk dikerjakan oleh mukallaf baik kapasitasnya sebagai sunnah atau wajib, dapat ditinggalkan baik makruh atau haram. Dengan demikian, tidak sah peng-*taklif*-an dengan sebuah

---

5 Khudry Bek, *Ushul al Fiqh* (Beirut, Dar Ihya Turats al 'Arabi, 1969), h. 17.

pekerjaan atau larangan yang mustahil, seperti memerintahkan dua pekerjaan yang kualitas hukumnya berlawanan untuk diamalkan dalam satu waktu, diibaratkan seperti memerintahkan manusia terbang tanpa dibekali dengan sayap.

Dalam menjalankan perintah, dua syarat mutlak ada pada mukallaf: *Pertama*, mukallaf harus mengetahui amalan yang dilakukan dengan pengetahuan maksimal sehingga ia dapat merealisasikan sebagaimana mestinya, maka mukallaf dituntut mengetahui benar syarat dan rukun shalat dan segala hal yang berkaitan dengannya, demikian pula perintah lainnya. *Kedua*, seorang mukallaf menyadari bahwa mengamalkan perintah atau menjauhi larangan adalah manifestasi dari wujud ketaatannya sebagai hamba Tuhan, sehingga lahir sebuah kesadaran spiritual yang menjadi inti ibadah dalam Islam.[6]

Salah satu bukti bahwa syari'ah Islam sangat memungkinkan diamalkan oleh manusia dengan mudah, bahwa tuntutan dalam istilah lain dinamakan dengan '*azīmah*, jika dalam kondisi tertentu terdapat kesulitan-kesulitan (*masyaqqah*) dalam mengerjakan perintah, (*taklīf bi syaq minal af'al*) *'azimah* itu berubah menjadi *rukhshah* (dispensasi;keringanan). Para teoritisi mengklasifikasi "*masyaqqah*" pada dua bagian:

Pertama, masyaqqah mu'tādah (kesulitan biasa yang dapat ditolerir), yaitu kesulitan yang hampir tidak ada dan tidak berarti apa-apa bagi mukallaf. Dinamai *masyaqqah mu'tādah,* mengingat bahwa semua pekerjaan mengandung perhatian, keseriusan, ketekunan, kesabaran yang kesemuanya dianggap sebagai *masyaqqah*. Sebab itulah dalam banyak definisi dijelaskan bahwa taklif adalah menuntut atau mengerjakan yang di dalamnya terkandung pembebanan dan *masyaqqah*. Namun demikian, pembebanan dan *masyaqqah* itu bukan tujuan suatu perintah, sehingga meletihkan badan bukanlah

6 Wahbah Zuhayli, *Ushul al Fiqh al Islami* (Damaskus: Dar al Fikr, 1986), h. 135.

tujuan dari perintah ibadah haji melainkan pemenuhan kebutuhan spritual manusia.[7]

Adapun *nas-nas* yang menjelaskan tentang keutamaan dan pahala yang besar bagi yang mengerjakan perintah yang mengandung *masyaqqah* yang berat adalah sebuah konsekuensi logis dari perintah itu sendiri. Menyengaja mendatangkan *masyaqqah* dengan niat semakin besar *masyaqqah* semakin besar pahala adalah hal yang tidak benar, Wahbah Zuhayli menjelaskan, "jika tujuan mukallaf untuk mewujudkan *masyaqqah* maka itu sudah melanggar syari'ah, sebab Syari' tidak menginginkan hal tersebut, karena semua maksud yang bertentangan dengan maksud syāri' adalah batil, karena itu beramal untuk mancari *masyaqqah* adalah batil.[8]

Dalam hal ini Syathibi:[9] menjelaskan dalam dua kaidah di bawah ini:

«اِنَّ الشَّارِعَ لَمْ يَقْصُدْ اِلَى التَّكْلِيفِ بِالْمَشَاقِّ اَلْاِعْنَاتُ فِيْهِ»

"Bahwasanya Syari' tidak bermaksud membebankan kepada yang sulit sebagai penyiksaan".

«لَيْسَ لِلْمُكَلَّفِ أنْ يَقْصُدَ المَشَقَّةُ لِعَظْمِ أجْرِهَا وَلَكِنْ لَهُ أنْ يَقْصُدَ العَمَلُ الَّذِى يَعْظُمُ أجْرُهُ لِعَظْمِ مَشَقّتِهِ»

"Mukallaf tidak pantas mencari kesulitan untuk mendapat pahala yang besar, melainkan ia seharusnya bermaksud mengerjakan perbuatan yang nilai pahalanya tinggi karena beban kesulitan yang ditimbulkan".

---

7 *Ibid*., h. 141.

8 *Ibid*., h. 143.

9 Abu Ishaq Ibrahim al-Syathibi, *al-Muwafaqat Fi Ushul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), h. 81.

Demikian pula 'Izzuddin[10] secara panjang lebar membahas tentang *masyaqqah* dalam melaksanakan ibadah, menurutnya, pahala dapat berubah dengan nilai yang tinggi dengan *tahammul masyaqqah* (konsekuensi kesulitan) bukan dengan *'ain al masyaqqah* (kesulitan itu sendiri), dicontohkan bahwa dalam satu perbuatan kualitas kewajibannya sama dalam hal syarat-syarat, rukun-rukun sampai pada pahalanya, contoh, mandi junub, dari segi esensi amalan mandi pada musim panas dengan dengan mandi musim dingin sama, akan tetapi dari segi beban kesulitan (*tahmmul masyaqqah*) berbeda, sebab mandi pada musim dingin lebih berat dibanding pada musim panas, karena itu dari sudut beban kesulitan diberikan pahala lebih bagi yang melakukan di musim dingin. Kaidah yang berkenaan dengan ini:

تفاوت الاجر بتفاوت تحمل مشقته

"Pahala berbeda karena konsekuensi beban":

Kedua, masyaqqah *gair mu'tādah* (kesulitan yang tidak dapat ditolerir karena dianggap menyimpang), *masyaqqah* ini tidak diperkenankan bagi manusia untuk mereka jalani sebab dapat merusak dan mengorbankan diri, stabilitas hidup dan mengganggu kegiatan-kegiatan yang bermanfaat, seperti melakukan shalat semalam suntuk tanpa istirahat, berpuasa setiap hari dan sebagainya.

Telah populer dalam bahasan fiqh dan usulnya berbagai macam keringanan (*takhfif*), antara lain; (a) *takhfif isqath* (menggugurkan/meninggalkan) seperti boleh meninggalkan jum'at bagi musafir; (b) *takhfif tanqish* (pengurangan) seperti mengurangi jumlah rakaat shalat; (c) *takhfif ibdal* (mengganti) seperti tayammum sebagai ganti wudu'; (d) *takhfif taqdim wa ta'khir* seperti mendahulukan dan membelakangkan waktu shalat; dan (e) *takhfif rukhshah* seperti

10 'Izzuddin Abdussalam, *al-Qawa'id al-Kubra* (Damaskus: Dar al-Qalam, 2000), h. 30.

mengonsumsi sesuatu yang haram apabila dalam keadaan terdesak dan terpaksa.[11]

Karena itu, tuntutan yang menjadi '*azimah* dapat berubah menjadi *rukhshah* (sebuah dispensasi yang bernilai keringanan), dengan kata lain, jika seorang mukallaf merasa berat melakukan '*azimah* karena keadaan yang membuatnya demikian seperti shalat dalam keadaan sakit, maka *rukhshah* dalam kondisi seperti ini lebih diutamakan daripada '*azimah,* bahkan sekelompok ushuliyyin memilih *rukhshah* dalam keadaan tertentu adalah wajib, karena itu jika ia sakit ia diharuskan melakukan shalat sesuai dengan kemampuannya, dan jika ia tetap memaksakan diri untuk melakukan '*azimah* ia dianggap berdosa.

Masyaqqah dalam hal tertentu relatif adanya, boleh jadi sesuatu menjadi *masyaqqah* pada orang tertentu di saat yang sama hal tersebut tidak dianggap *masyaqqah* bagi yang lain. Dalam hal ini ada dua pendapat:

a. Mereka yang mendukung dilaksanakannya '*azimah* dengan dua dasar: *Pertama*, bahwa baik *'azimah* maupun *rukhshah* sesuatu hal yang *qath'i* (pasti), diakui dan disepakati eksistensinya, namun *masyaqqah* relatif adanya (*maznun, muhtamal*), karena itu, *'azimah* lebih didahulukan. *Kedua*, bahwa *'azimah* bersifat *kulli* (universal) karena meliputi semua mukallaf dalam berbagai tempat dan waktu, sementara *rukhshah* teraplikasi hanya kepada mereka yang punya uzur. Sesuatu yang berlaku umum didahulukan daripada yang berlaku khusus.

b. *Rukhshah* lebih diduhulukan daripada '*azimah* dengan beberapa alasan: *Pertama*, *rukhshah* dapat mengangkat kesulitan dan memberi kemudahan kepada mukallaf. *Kedua*, menempuh *rukhshah* sangat relevan dengan konsep *maqashid* syari'ah,

11 *Ibid*., h. 12

berbeda dengan '*azimah* yang dapat mempersulit, karena itu sekalipun posisinya hanya sebagai *juz'i*, namun ia dipandang sah (muktabar).

Terlepas dari pro dan kontra tentang mana yang lebih utama, bahwa yang pasti diserahkan kepada yang bersangkutan (mukallaf), sebab mereka yang paling mengetahui kondisinya dalam mengamalkan perintah Tuhan (*taklif*), karena itu, erat kaitannya dengan faktor waktu dan kondisi mukallaf. Namun sebagai pertimbangan bahwa, rukhshah diibaratkan pemberian atau hadiah dari Tuhan kepada hamba-Nya, dan sangat disayangkan apabila seorang hamba menolak pemberian Tuhan tersebut. Dari uraian di atas maka kaidah yang dapat dijadikan dasar yaitu:

«اَلتَّيْسِيْرُ أَوْلَى بِالتَّقْدِيْمِ مِنَ التَّعْسِيْرِ»

"Mempermudah lebih utama daripada mempersulit".

«اَلرُّخْصَةُ أَوْلَى بِالتَّقْدِيْمِ مِنَ الْعَزِيْمَةِ»

"Rukhshah lebih didahulukan daripada 'azimah".

III. I'tidal

I'tidal (sederhana/sedang) adalah hal yang melekat dalam syariah. Wel Dewrant berpendapat bahwa Nabi Muhammad menempatkan orang Islam dalam posisi kesederhanaan termasuk dalam hal syahwat (nafsu sex) yang tidak ada bandingannya di alam semesta.[12]

Ciri ini menggambarkan bahwa Islam dalam menyelesaikan masalah tidak secara berlebih-lebihan, tapi memerhatikan keseimbangan antara dua aspek material dan spiritual.

12 Wel Dewrant, *Qishatul Hadharah* (Beirut; Dar al-Kutub al-Ilmiyah, juz 13), h. 68.

Ketika tiga orang datang kepada Nabi, lalu orang pertama berkata, saya puasa terus, orang kedua berkata saya shalat sepanjang malam, dan orang ketiga berkata, saya tidak akan kawin selamanya. Kemudian Nabi menanggapinya, kalian berkata ini dan itu, ketahuilah saya lebih bertakwa kepada Allah dari pada kalian, tapi saya berpuasa dan berbuka, saya shalat dan tidur, dan saya pun kawin. Barangsiapa yang benci sunnahku maka bukanlah golonganku. (Muslim : 1020).

Nabi Muhammad Saw. juga pernah bersabda, "siapa yang mengimami orang, maka hendaknya memendekkan (bacaan), karena di belakangnya ada orang lanjut usia, orang lemah, dan punya hajat. (Muslim juz 1, h. 340, no 466)

Syariah Islam dalam perangkat hukum dan nilai-nilai sosialnya adalah moderat. Berbeda dengan agama Yahudi yang banyak mengharamkan sesuatu, dan berbeda dengan agama Nasrani yang banyak menghalalkan sesuatu. Dalam Syariah Islam, penghalalan dan pengharaman mutlak hak Allah tanpa ada wewenang manusia dalam hal itu.

Contoh lain adalah sebuah antitesis atas ekstrimitas agama Yahudi yang memiliki prinsip "dipukul sekali maka balas dua kali". Tidak pula sama dengan Nasrani yang memiliki prinsip "jika pipi kanan ditampar maka berikan pipi kiri". Islam merupakan solusi alternatif dari dua versi ekstrim di atas dengan prinsip "jika dipukul sekali maka balaslah sekali, tapi jika memaafkan itu lebih baik".

Moderasi lain dari Islam yaitu tidak membenarkan sikap '*taṭarruf*' baik secara tekstualis ataupun terlalu *rasionalis*. Overtekstualis akan membuat ruang ijtihad dan rasio menjadi kerdil sehingga terjadi kejumudan. Sikap ini akan menjadikan Islam tidak mampu beradaptasi dengan lingkungan yang terus maju dan berkembang. Di pihak lain, pendekatan yang sangat rasional dan lepas kendali dari nash akan lahir sikap liberalisme dan mengerdilkan peran agama dalam kehidupan manusia.

Dalam berkeluarga terutama dalam poligami, syariah mengambil jalan tengah antara kelompok yang membolehkan poligami tanpa batas dan aturan dengan kelompok yang melarang poligami sekalipun terdapat maslahat dan dalam keadaan darurat. Karena itu, dalam hal poligami Islam mensyaratkan bagi orang yang ingin melakukannya untuk yakin dapat berlaku adil. Dan jika ia tidak mampu melakukannya maka poligami tidak boleh dilakukan.

Dalam hal talak, syariah berada di tengah-tengah antara kelompok yang mengharamkan talak, sesulit apapun yang terjadi dalam kehidupan berumah tangga dengan kelompok yang memperlonggar dan membebaskan sekalipun tidak ada masalah yang terjadi dalam rumah tangga. Bagi Islam, talak boleh dilakukan tapi amat dibenci oleh Allah Swt.

IV. Bertahap dalam Penetapan Syariah

Bertahap (*tadarruj*) adalah spesifikasi dalam penetapan syariah islamiyah. Syariah tidak hadir sekaligus dalam satu paket, tapi datang secara bertahap untuk memudahkan manusia dalam mengamalkannya.

Khamar, riba dan lain-lain yang sudah menggejala dalam budaya Arab adalah contoh kasus yang sangat sederhana dan komprehensif tentang upaya syariah Islam yang sangat manusiawi untuk selanjutnya terjadi finalisasi haram dalam hal-hal tersebut.

Hikmah besar yang dapat diperoleh adalah antara lain agar tercipta kesadaran batin dalam diri manusia dalam menerima hukum Allah tanpa terasa ada pemaksaan. Cara ini memudahkan manusia dalam menjalankan syariah.

Sebagai contoh khamar yang menjadi minuman biasa dalam masyarakat Arab, bahkan menjadi minuman kebanggaan dalam berbagai acara dan even yang dibuat oleh masyarakat Arab ketika itu.

Islam tidak secara spontan mengharamkannya, tapi prosesnya dilalui dalam empat tahap. Tahap pertama menjelaskan bahwa khamar sesungguhnya bukanlah rezeki (minuman) yang baik, sebagaimana dalam terjemahan firman Allah Swt. Q.S. al-Nahl (16): 67 (kalian menjadikan khamar minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik).

Tahap kedua menjelaskan bahwa khamar lebih banyak kerusakan yang ditimbulkan dari pada manfaatnya, sebagaimana terjemahan firman Allah Swt. Q.S. al-Baqarah (2):219 (mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi, katakanlah bahwa di dalamnya dosa besar dan [dapat] manfaat bagi manusia, namun dosanya [mudarat] lebih besar daripada manfaatnya)

Tahap ketiga melarang mengkonsumsi khamar ketika ingin melaksanakan shalat, seperti dalam terjemahan firman Allah Swt Q.S. al-Nisa (4): 43 (wahai sekalian orang yang beriman janganlah dekati shalat sementara kalian dalam keadaan mabuk sampai kalian mengetahui apa yang kalian ucapkan).

Tahap keempat yang merupakan tahap finalisasi dengan pengharaman mutlak mengkonsumsi khamar sebagaimana terjemahan firman Allah Swt Q.S. al-Maidah (5): 90.

Toleransi dan Menghargai Pendapat-pendapat Ulama

Dalam sejarah *tabi' tabi'in*, tergambar perilakunya yang selalu mengedepankan persatuan umat Islam (*tauhīd ṣufūf al-muslimin*), mereka berpandangan bahwa persaudaraan dalam seagama dan menjadikan hati mereka saling terpaut adalah hal paling utama daripada yang lainnya. Karena itu pula mereka rela untuk tidak mengamalkan pendapatnya ketika melaksanakan ibadah secara bersama, sekalipun menurutnya pendapatnya yang paling benar. Ada sebuah prinsip yang mereka tanamkan dalam beribadah secara berjama'ah yaitu "*fi'l al-mafḍul wa tark al-fāḍil*" bahwa rela

mengerjakan atau mengamalkan pendapat yang menurutnya tidak kuat dasarnya dan meninggalkan pendapat yang dasarnya lebih kuat.

Dengan sikap seperti itu, akan terlihat suasana toleransi dan saling menghargai dalam melaksanakan ibadah. Seorang imam yang berpendapat bahwa men-*jahar* (membesarkan suara) basmalah adalah afdal, tapi ia tidak lakukan karena mengikuti mayoritas makmum yang tidak men-*jahar* basmalah. Seorang imam yang berpendapat bahwa qunut tidak dianjurkan dalam shalat subuh, tapi ia qunut karena mengimami mayoritas makmum yang menganggap bahwa qunut adalah sunat dalam shalat subuh. Ulama klasik melakukan seperti ini, dengan harapan agar masalah *furū'iyyah* tidak akan membawa pada perpecahan internal umat, melainkan membuatnya lebih bersatu.

Para imam mazhab seperti Imam Ahmad dan sebagainya berpendapat "....sebaiknya seorang imam meninggalkan yang afdal demi untuk menyatukan hati orang mukmin, dalam hal shalat witir, imam sebaiknya mengikuti kondisi makmum yang tidak shalat witir kecuali dengan cara *fashl* yakni menyisakan satu raka'at di akhir shalat.[13]

Kenyataan seperti ini terkadang nampak sulit ditemukan sekarang, justru sebaliknya yang terjadi, ada yang mengaku pengikut Syafi'i tapi "lebih Syafi'i" dari Imam Syafi'i, "lebih Hanbali" dari Imam Hanbali dan sebagainya. Fenomena yang muncul di tengah masyarakat terkadang memperuncing masalah yang sifatnya *khilafiyah* (perbedaan pandangan), bahkan menjadi ajang perdebatan internal umat. Upacara-upacara (*tahni'ah* dan *ta'ziah*) dengan tradisi dan ritual tertentu, rangkaian-rangkaian shalat seperti baca basmalah, qunut, do'a bersama setelah shalat, masalah pakaian, memelihara jenggot dan sebagainya masih menjadi lahan dan sumber

13 Abu 'Ashim, *al Adillah 'Ala I'tibar al-Mashalih wa al-Mafasid* (Al-Qahirah: tp., 1991), h. 26.

perselisihan yang berdampak pada pengkotak-kotakan dalam tubuh umat Islam, dengan saling menyalahkan tanpa berusaha melihat kondisi seperti itu merupakan khazanah Islam yang memberi hidup secara variatif.

Sebagai akhir dari tulisan ini, diangkat tentang etika berbeda pendapat sebagai yang disampaikan oleh Yusuf al-Qardhawi sebagai berikut:[14]

- Menyadari bahwa perbedaan dalam hal furu' adalah sesuatu yang mesti terjadi (*dharurah*) sekaligus rahmat. Sehingga penyatuan pendapat tidak mungkin terjadi, dan jika dipaksakan justru akan mengarah pada perpecahan. Yang lebih diperlukan adalah kesadaran akan perbedaan tersebut.

- Mengikuti manhaj yang moderat/pertengahan dan menghindari sikap berlebih-lebihan dalam agama, karena sesungguhnya "urusan yang terbaik adalah yang pertengahan".

- Hendaknya kita fokus pada hal-hal yang *muhkamat* atau jelas penafsirannya, dan menghindari perdebatan seputar hal yang *mutasyabihat* (masih samar).

- Tidak mengingkari secara mutlak atau final terhadap masalah-masalah ijtihadiyah yang masih *debatable*, begitupula tidak meyakini dan mendukung secara mutlak. Hal ini sesuai kaidah : "ijtihad tidak bisa dibatalkan dengan ijtihad yang lain".

- Pentingnya membaca dan menelaah perbedaan di antara ulama, sebab-sebab dan dalil-dalinya. Hal ini untuk menguatkan toleransi dan menghindari sikap reaksi yang berlebih-lebihan dalam menanggapi perbedaan.

---

14 Yusuf al-Qardhawy, *Al-Islam wa al-'Almaniyah Wajhan li wajhin* (Mesir; Maktabah Wahbah, 1998), h. 58.

- Menyibukkan diri dengan agenda umat yang lebih besar dengan skala prioritas. Membahas dan menanggapi masalah khilafiyah tidak akan pernah selesai, yang ada justru melemahnya kesatuan umat. Karena itu, lebih utama berbuat secara riil demi kemaslahatan umat dari pada sibuk berdebat dalam masalah khilafiyah.
- Saling bekerja sama dan membantu dalam hal-hal yang disepakati, serta saling bertoleransi dan memahami dalam hal-hal yang masih berbeda dan belum bisa disepakati.
- Menjaga orang yang masih berkeyakinan "syahadatain" Allah Swt. sebagai Tuhannya dan Muhammad sebagai nabi-Nya.

Moderasi dalam Tradisi Pakar Hukum Islam (Wacana dan Karakteristik)

Dr. H. Abd. Rauf Amin, MA

Islam moderat atau moderasi Islam adalah satu di antara banyak terminologi yang muncul dalam dunia pemikiran Islam terutama dalam dua dasawarsa belakangan ini, bahkan dapat dikatakan bahwa moderasi Islam merupakan isu abad ini. Term ini muncul ditengarai sebagai antitesa dari munculnya pemahaman radikal dalam memahami dan mengeksekusi ajaran atau pesan-pesan agama. Dengan demikian, memperbincangkan wacana moderasi Islam tidak pernah luput dari pembicaraan mengenai Radikalisme dalam Islam.

Kalau kita merujuk kepada Al-Qur'an sebagai acuan ekspresi keberagamaan baik pada level pemahaman maupun penerapan, maka secara eksplisit ia menegaskan eksistensi umat moderat (*Ummatan Wasathan*)[1] sebagai induk bagi pemahaman Islam atau seorang muslim moderat. Dengan demikian, semestinya eksistensi Islam moderat sebagai sebuah term tidak menjadi bahan perdebatan bagi kalangan muslim, namun nampaknya term ini tidak sedikit dari

1 QS al-Baqarah : 143 bandingkan dengan ayat sebelumnya " Shiratan Mustaqiman" dan QS Ali Imran:111. Ayat-ayat yang dimaksud menjadi referensi bagi banyak ilmuan dalam membangun ajaran moderasi dalam Islam.

kelompok Islam menolaknya, karena alasan-alasan tertentu, termasuk alasan bahwa term itu adalah produk negatif yang tendensius Barat dan karenanya harus ditolak. Islam moderat bagi kelompok ini harus ditolak karena pihak Barat memiliki pemaknaaan khusus tentangnya dan Barat kemudian memiliki ciri-ciri khusus bagi seseorang untuk layak dijuluki sebagai seorang muslim moderat.[2]

Berdasarkan kenyataan di atas, maka harus ditegaskan lebih awal bahwa ketika tulisan ini memakai term itu maka ia memaknainya dengan mengacu pada esensi dan substansi yang dikandungnya tanpa harus melirik kepada siapa yang memproduknya. Apa lagi bila term itu memiliki akar yang jelas dalam sumber Islam yaitu Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Berangkat dari hal itu, maka memberi pengertian apa yang dimaksud moderasi Islam sangat perlu untuk menghindari kekeliruan dalam memahami tulisan ini. Dan untuk mempertegas pengertian itu tulisan ini juga akan mendiskusikan karakteristik-karakteristik yang harus dimiliki dan turut mewarnai substansi moderasi Islam.

Karena wilayah moderasi dalam Islam terlalu luas meliputi aspek aqidah, fiqhi, akhlak, filsafat dan lain-lain, maka tulisan ini hanya akan melacak wacana moderasi Islam dalam Aspek hukum atau fiqhi Islam.

Moderasi Islam adalah sebuah pandangan atau sikap yang selalu berusaha mengambil posisi tengah dari dua sikap yang berseberangan dan berlebihan, sehingga salah satu dari kedua sikap yang dimaksud tidak mendominasi dalam pikiran dan sikap seseorang. Dengan kata lain seorang muslim moderat adalah muslim yang memberi setiap nilai atau aspek yang berseberangan bagian tertentu tidak lebih dari hak yang semestinya. Karena manusia -siapa pun ia- tidak mampu

2 Nampaknya pemicu penolakan itu adalah karena hampir semua orang yang mengatasnamakan dirinya sebagai muslim moderat adalah mereka yang pro atau melindungi proyek-proyek Barat di hampir semua negara muslim.

melepaskan dirinya dari pengaruh dan bias baik pengaruh tradisi, pikiran, keluarga, zaman dan tempatnya, maka ia tidak mungkin merepresentasikan atau mempersembahkan moderasi penuh dalam dunia nyata. Yang mampu melakukan hal itu adalah hanya Allah.[3]

Kehadiran Islam sebagai agama adalah untuk menarik manusia dari sikap ekstrim yang berlebihan dan memposisikannya pada posisi yang seimbang. Maka dalam ajaran-ajaran Islam terdapat unsur *rabbaniyyah* (ketuhanan) dan *Insaniyyah* (kemanusiaan), mengkombinasi antara *Maddiyyah* (materialisme) dan *ruhiyyah* (spiritualisme), menggabungkan antara wahyu (revelation) dan akal (reason), antara maslahah umum (al-*jamaa'iyyah*) dan maslahah individu (*al-fardiyyah*), dan lain-lain sebagainya. Konsekwensi dari moderasi Islam sebagai agama, maka tidak satupun unsur atau hakikat-hakikat yang disebutkan di atas dirugikan.[4]

Ajaran moderasi yang disampaikan oleh Islam melalui Al-Qur'an dan Sunnah Nabi mengalami kristalisasi dalam interaksi-interaksi sosial Nabi, para sahabatnya dan ulama-ulama yang datang kemudian. Meskipun dalam prakteknya sahabat Nabi sendiri kadang-kadang mengekspresikan keberagamaannya tidak sejalan dengan ajaran *washatiyyah* (moderat, ed) sebagaimana mestinya. Bukan hanya priode Nabi, distorsi terhadap moderasi Islam juga terjadi pada generasi selanjutnya. Kelompok Khawarij yang kemudian dilanjutkan oleh kelompok Zahiriyyah merupakan bentuk eksperesi keagamaan yang bisa merepresentasikan pemahaman keagamaan yang tidak moderat.

Dengan demikian, maka kita dapat mengatakan bahwa pemahaman atau sikap ekstrim atau berlebihan dalam memahami dan mengeksekusi ajaran dan pesan-pesan Islam merupakan tantangan

---

3 Lihat Yusuf al-Qaradhawi, *Kalimaat fi al-Wasatiyyah al-Islamiyyah wa Ma'alimuha*, (Kuwait: al-Markaz al-Alami Lilwasatiyyah, 2007).

4 Lihat *ibid.*

bagi moderasi Islam di semua zaman dengan level atau tingkatan yang berbeda. Oleh karena itu, layak untuk kita mengatakan bahwa peran yang harus dimainkan oleh seluruh ulama, ilmuan, cendikiawan muslim adalah melakukan mainstreaming wacana moderasi Islam di semua level keilmuan. Dan saya kira bahwa "Moderasi Islam (*Washatiyyah Islamiyyah*)" adalah salah satu wacana yang menjadi isu dan obsesi penting bagi Ikatan Cendikiawan Alumni Timur Tengah (ICATT) Indonesia. Dan peluncuran buku dalam edisi khusus tentang *Washatiyyah Islamiyyah* merupakan momentum sangat penting dalam rangka menampilkan wajah Islam yang sesuai dengan ide-ide moral Al-Qur'an yang sedang mulai mengalami reduksi yang signifikan.

Sebelum kita melihat lebih jauh pandangan pakar hukum Islam menyangkut moderasi Islam dalam wilayah fiqih, maka secara umum dapat dikatakan bahwa isu keilmuan yang telah menjadi pemicu polarisasi Islam moderat dan Islam radikal sejak dulu sampai sekarang adalah pengakuan adanya dialektika antara wahyu, akal (maslahat), dan realita. Sikap seorang ulama yang mengakui adanya sentralisasi teks dalam arti bahwa teks adalah sumber dan mekanisme ijtihad yang hampa dari maksud tertentu dan tidak mengandung ide moral maka ia akan berpotensi untuk memproduk pemahaman keagamaan (fiqhi) yang bernuansa radikal. Karena hasil ijtihad yang bersumber dari pemisahan teks dari ide moral yang dikandungnya (kemaslahatan, keadilah, persamaan, kerahmatan), maka ijtihad itu lepas dari unsur dan nilai humanistik dan hanya dipenuhi oleh nilai ketuhanan. Berpihak kepada nilai ketuhanan dengan cara menampakkan keberpihakan kepada wahyu secara ekstrim tanpa ingin memberi porsi bagi nilai kemaslahatan manusia itulah sesungguhnya embrio dari munculnya radikalisme dalam memahami dan menerapkan pesan agama. Sisi lain dari ekstrimisme adalah posisi realitas kehidupan dari institusi teks. Kesiapan dan kemampuan seseorang melibatkan realitas dalam

proses pembacaan atau pemahaman teks-teks suci merupakan bagian dari isu ekstrimisme itu sendiri. Dalam wacana hukum Islam istitusi "realitas" sering sekali dijabarkan dalam bentuk zaman, tempat, kondisi dan orang. Keinginan seorang muslim (terutama ilmuan Islam) untuk memahami dengan baik dan benar zaman yang ia hidupi dan orang beraktifitas, kondisi manusia, orang yang melakukan ajaran-ajaran Islam kemudian melibatkannya dalam memahami teks-teks suci adalah potensi utama bagi munculnya moderasi Islam.

Salah satu contoh yang bisa menjadi sampel kurangnya apresiasi terhadap realitas dalam memahami dan menerapkan pesan teks-teks suci adalah konflik yang terjadi antara Abdullah bin Umar dan anaknya Bilal.[5] Suatu ketika Abdullah menyampaikan kepada anaknya sebuah riwayat dari Nabi mengenai perempuan dan salat jamaah di mesjid. Kata Ibnu Umar, berdasarkan sabda Nabi (teks) perempuan tidak boleh dilarang pergi ke mesjid.[6] Ibnu Umar nampaknya ingin hadis itu diamalkan pada zaman ia hidup meskipun di zamannya sudah terjadi perubahan sosial yang cukup signifikan berbeda dengan kondisi di zaman Nabi. Ia tidak berusaha mencoba mendialogkan zamannya dengan zaman Nabi. Berbeda dengan Ibnu Umar, Bilal anaknya ternyata punya sensitifitas dengan perubahan zamannya, ia cukup mengerti dengan realitas kehidupan zamannya.

Berangkat dari kesadarannya atas perubahan zaman yang dihidupinya, Bilal dengan lantang mengatakan kepada bapaknya, "hadis itu sudah tidak relevan lagi untuk diterapkan zaman sekarang". Kata dia, perempuan-perempuan sekarang harus dilarang ke Mesjid.

---

5 Lihat Muhammad Mustafa Shalabi, *Ta'lil al-Ahkam*, Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, Beirut. Mustafa Shalabi di tahun 60-an telah menulis sebuah disertasi di Fak. Syariah dan Hukum, Universitas al-Azhar dengan judul *Ta'lil al-Ahkam*. Buku ini menjadi rujukan awal dan utama dalam konteks diskursus dialektika ijtihad dan realita dan kemaslahatan.

6 Hadis itu bunyinya : "*Laa Tamna'uu Nisaa'akum al-Masaajida*".

Pernyataan yang cukup berani itu membuat bapaknya marah. Dalam sebuah riwayat Ibnu Umar, saking marahnya, langsung memukul wajah anaknya.[7] Sudah bisa ditebak, kemarahan Ibnu Umar karena Bilal berani menggugat teks Nabi sebagai sumber primer. Bagi Ibnu Umar, tidak argumen yang bisa digunakan di depan sebuah teks.

Berangkat dari penjelasan yang sudah dikemukakan sebelumnya, maka dapat dikatakan bahwa apa yang dilakukan oleh Ibnu Umar adalah bagian dari pemahaman atau sikap yang tidak mencerminkan moderasi Islam. Penyebabnya adalah ia tidak mencoba mengungkap realitas sosial pada saat hadis (teks) itu dituturkan oleh Nabi. Seperti yang sudah dikemukakan bahwa memahami teks -apakah itu Al-Qur'an atau pun hadis- dan melepaskan dari konteksnya adalah salah satu faktor atau potensi sikap radikal.[8]

Apa yang dituduhkan oleh Ibnu Umar terhadap anaknya yaitu kelancangannya menggugat dan melecehkan teks ternyata tidak realistis dan kurang beralasan. Berdasarkan riwayat, perbedaan yang terjadi antara Ibnu Umar dan anaknya seputar masalah tadi ternyata sampai di telinga Aisyah. Pada saat Aisyah mengetahui perdebatan itu, Aisyah kemudian mengeluarkan pernyataan yang cukup menarik dan sedikit mengagetkan. Aisyah mengatakan, "*Andai saja Rasulullah masih hidup dan melihat bagaimana ulah dan perilaku perempuan-perempuan sekarang niscaya Nabi akan merubah pendapatnya dan pastilah beliau melarang perempuan pergi ke mesjid*".[9]

Berdasarkan pembelaan Aisyah bagi Bilal, kiranya dapat dipahami sebab perbedaan antara bilal dan bapaknya mengenai

---

7 *Op.cit*.

8 Untuk memudahkan pemahaman bagi kasus Ibnu Umar dan anaknya, sebaiknya kita membandingkannya dengan kasus ziarah kubur yang tadinya dilarang oleh Nabi dan pada akhirnya diizinkan karena larangan yang terjadi sebelumnya memiliki konteksnya tersendiri yang berbeda ketika pembolehan itu dikeluarkan oleh Nabi.

9 Terjemahan bebas dari riwayat yang berbunyi "*Law Ra'aannabiyyu Maa Fa'alathun Nisaauly-aum Lamana'aha al-Masaajida*".

masalah ini yaitu perbedaan keduanya mengapresiasi realitas sosial dan pengaruhnya bagi pengembangan atau perubahan hukum yang dikandung oleh sebuah teks.

Dari keterangan di atas kiranya dapat disimpulkan bahwa kurangnya pengetahuan mengenai dinamika realitas kehidupan dan tidak adanya pengakuan terhadap pengaruh yang bisa ditimbulkan oleh dinamika itu terhadap pemahaman dan penerapan pesan teks-teks suci merupakan potensi besar bagi pemahaman dan prilaku keislaman yang radikal dan tentu tantangan besar bagi tumbuh-kembangnya moderasi Islam.

Wacana Fiqhi Moderat Berbasis Al-Qur'an

Pada beberapa ayat Al-Qur'an, Allah Swt. memberi petunjuk pelaksanaan (juklat) bagi penterjemahan moderasi Islam, yang paling menonjol adalah fleksibilitas Al-Qur'an melalui pengakuaannya terhadap kondisi yang bervariasi yang selalu mengiringi kehidupan manusia. Pada waktu tertentu, ia mengalami kondisi normal dan pada waktu lain ia mengalami perubahan kondisi menjadi tidak normal. Dalam terminologi Al-Qur'an disebut dengan kondisi *darurat*. Pengakuan Al-Qur'an terhadap kondisi darurat manusia sebagai eksekutor ajaran dan pesan ilahi merupakan pondasi yang sangat kokoh bagi berkembangnya moderasi Islam, karena konsep darurat adalah terjemahan bagi keberpihakan Islam terhadap kemanusiaan. Al-Qur'an memberi penegasan bagi otoritas darurat dalam pelaksanaan hukum Islam dalam banyak kesempatan termasuk di antaranya firmannya "*Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa* (*memakannya*) *sedang dia tidak menginginkannya dan tidak* (*pula*) *melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang*".[10]

10 QS al-Baqarah: 173, bandingkan dengan QS al-Maidah: 3, QS al-An'am: 119, 145, QS al-Nahl: 115

Dalam konteks yang lain, Al-Qur'an mengemukakan otoritas darurat dalam mempengaruhi hukum. Allah berfirman "*Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah dia beriman* (*dia mendapat kemurkaan Allah*), *kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam beriman* (*dia tidak berdosa*), *akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar*.

Wacana moderasi dengan perangkat darurat yang telah dibangun kokoh dalam Al-Qur'an mengalami konseptualisasi yang mengagumkan dalam tradisi pakar hukum Islam. Pengakuan mereka terhadap konsep darurat sangat tinggi, hukum bagi mereka -bagaimana pun kuatnya- tidak mampu bertahan di hadapan kondisi keterpaksaan yang dialami oleh manusia. Dalam tradisi fiqhi kondisi darurat dapat menggugurkan kewajiban dan membolehkan larangan-larangan (*al-Mahzurat*). Banyak kaidah yang telah dirumuskan oleh pakar hukum Islam untuk mempertajam konsep darurat sekaligus menjadi indikator atas apresiasi dan keberpihakan terhadap kemanusiaan (kemaslahatan). Kaidah-kaidah itu sebagai berikut;

1. Segala bentuk kemudaratan harus ditiadakan (*al-Dararu Yuzaal*)
2. Kemudaratan tidak boleh ditiadakan dengan cara menciptakan kemudaratan baru (*al-Dararu laa Yuzaalu bi al-Darari*)
3. Kondisi-kondisi darurat yang dialami oleh manusia membolehkannya untuk melakukan hal-hal yang dilarang dalam agama (*al-Daruuraat Tubiihul Mahzuuraat*).

Larangan yang dapat dilakukan disebabkan karena kondisi darurat disesuaikan dengan substansi darurat itu sendiri (*al-Daruuratu Tuqaddaru bi qadarihaa*)[11].

Yang menarik dalam wacana darurat sebagai pilar moderasi Islam perspektif pakar hukum Islam adalah posisi "kebutuhan"

11 Lihat Imam al-Suyuti, *Al-Asybaah wa al-Nadzaair*, (Beirut: Dar al-Kutub al-ilmiyyah, t.t).

yang disetarakan dengan "darurat". Artinya, fleksibilitas hukum Islam tidak hanya dipengaruhi oleh kondisi keterpaksaan tapi kebutuhan yang mendesak pun mampu melenturkan hukum Islam. Kaidah yang dirumuskan untuk menopang ketentuan ini adalah *al-Haajatu Tunazzalu manzilat al-Daruurat 'ammatan kaanat awa khaassah.*[12] Konsep ini juga banyak mewarnai perkembangan hukum dalam Islam. Dalam wacana fiqhi klasik, salah satu sampel yang dapat menjadi terapan teori otoritas kebutuhan adalah transaksi jual beli yang tidak menghadirkan barang pada saat transaksi yang dalam fiqhi disebut dengan *Bai'u al-Salam* atau *'Aqdu al-Istishnaa*. Sementara salah satu standar (ketentuan) bagi legalitas atau keabsahan transaksi jual beli adalah barang dan harga harus diserahkan pada saat transaksi, dan ketentuan ini diberlakukan untuk menghindari terciptanya riba. Transaksi istishnaa dan jual beli salam masing-masing merupakan transaksi dimana barang tidak diserahkan pada saat transaksi, lagi-lagi kedua bentuk transaksi ini dibolehkan, meskipun melanggar ketentuan umum, karena keduanya merupakan kebutuhan umum masyarakat, sehingga bila ia tidak dibolehkan sangat berpotensi untuk menciptakan stagnasi ekonomi masyarakat, sehingga bisa dibayangkan misalnya betapa beresikonya kalau pemesanan-pemesanan barang seperti mobil tidak dibolehkan. Dalam konteks kekinian, tidak sedikit ilmuan membolehkan untuk berinteraksi dengan bank-bank konvensional, meskipun bank-bank itu menerapkan sistem bunga (riba), hanya karena salah satu alasannya bahwa berinteraksi dengan bank-bank itu merupakan kebutuhan mendesak dan belum sampai pada level darurat.[13]

---

12 *Ibid.*

13 Mayoritas ulama memakai standar terancamnya nyawa seseorang atau terjadinya luka pada anggota badannya untuk menandai terjadinya darurat.

Moderasi Islam dan Wacana Fiqhi al-Taysir

Perangkat yang tidak kalah pentingnya dalam memajukan dan menumbuh-kembangkan Moderasi Islam dalam wilayah pemahaman dan penerapan hukum Islam sekaligus menjadi icon besar bagi moderasi yang dimaksud adalah fiqh al-Taysir.

Fiqhi al-Taysir adalah fiqhi yang memposisikan hukum Islam sebagai hukum yang bertujuan untuk mendidik manusia, bukan menyiksanya. Fiqhi ini memahami bahwa ketika manusia merasa sempit perasaannya dan mengalami kesulitan dalam menjalankan pesan hukum, maka ia harus diberi kemudahan sesuai ketentuan yang berlaku dalam agama. Fiqhi ini tidak seperti yang disalahpahami oleh segelintir orang bahwa ia merupakan upaya menundukkan teks-teks suci untuk ditafsirkan atau diinterpretasi sesuai dengan apa yang dianggap mudah oleh hawa nafsu, tapi fiqhi ini adalah upaya mencari pendapat yang paling mudah dari berbagai pendapat fiqhi yang ada karena pendapat itulah yang sesuai dengan kemaslahatan manusia (*mashlahah syar'iyyah*). Mencari atau memilih yang mudah dari pilihan-pilihan yang ada bukanlah sesuatu yang baru dalam Islam. Fiqhi al-Taysir telah dibangun oleh Al-Qur'an dan Sunnah. Betapa banyak ayat dalam Al-Qur'an yang menginformasikan bahwa Allah menginginkan kemudahan bukan kesusahan bagi hambanya. Berdasarkan riwayat Aisyah, Rasulullah selalu memilih yang mudah dari dua perkara yang ditawarkan kepadanya.[14] Salah satu rumusan kaidah fiqhi yang sangat tepat untuk dikemukakan dalam hal moderasi Islam dan relevansinya dengan fiqhi al-Taysir adalalah rumusan kaidah yang dikonstruk oleh Imam al-Gazali yaitu " *Idzaa Dhaaqa al-Amru ittasa'a Wa Idza ittasa'a al-Amru Dhaaqa* (apabila perkaranya menjadi sempit maka perkara itu harus diperluas dan apa perkaranya menjadi luas maka perkara itu harus

14 Bunyi riwayat itu adalah "*Maa Khuyyira Rasulullahi Baina Amraini Illaa khataara Aysarahuma*".

dipersempit). Potongan pertama kaidah ini mencerminkan fiqhi al-Taysir sementara gabungan dua potongan itu menggambarkan moderasi dalam produk fiqhi. Kalau kita merenungkan kaidah al-Gazali ini maka kita menemukan relevansinya dengan perangkat lain yaitu konsep *Saddu al-Dzara'i* dan *Istihsaan*.

Saddu al-Dzara'i, Istihsan dan Moderasi Islam.

Kalau kita menggunakan standar atau ukuran "fleksibilitas" dalam rangka mendeteksi kekuatan wacana atau fenomena moderasi dalam Islam, maka konsep *Istihsan* dan *Saddu al-Dzari'ah* merupakan lahan yang sangat subur bagi moderasi dalam Islam sekaligus menjadi mesin yang sangat efektif bagi pengembangan hukum Islam. Ide yang menjadi muatan *Istihsan* adalah otoritas yang diberikan kepada seorang mujtahid untuk mengalihkan atau memindahkan hukum yang sudah tetap bagi suatu kasus tertentu dan diperkuat oleh ketentuan umum dalam hukum Islam untuk kemudian menetapkan hukum baru bagi kasus yang dimaksud karena ada pertimbangan-pertimbangan syar'i yang lain atau karena penerapan hukum yang pertama tidak lagi mengandung kemaslahatan atau penerapannya boleh jadi mendatangkan kemudaratan.[15] Untuk melihat posisi penting yang dimiliki konsep ini, bahkan berdasarkan sebuah riwayat, Imam Malik mengatakan "*Sembilan persepuluh* (*9/10*) *dari realitas fikih dibangun atas konsep istihsan*". Riwayat lain dari seorang ulama mazhab Maliki, ia mengatakan, "*siapa yang terlalu berlarut dalam menggunakan qiyas maka ia dikhawatirkan akan menyalahi Sunnah*".[16] Nampaknya, statement ini dikemukakan dalam konteks penggunaan qiyas yang berlebihan karena ada anggapan bahwa qiyaslah yang lebih mendekati Nash (Teks) ketika tidak hukum kasus baru tidak dijelaskan di dalam nash, padahal sikap berlebihan yang

15 Lihat Imam al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1995), vol. 4, h.207

16 *Ibid*, h.210.

demikian berpotensi untuk mereduksi dimensi kemanusiaan dalam bangunan Hukum Islam.

Demikian halnya pendekatan atau konsep *saddu al-Dzariah*, ia tidak kalah pentingnya dalam memperkaya wacana moderasi hukum Islam. Substansi yang terkandung dalam *saddu al-Dzariah* adalah menutup akses, sarana, atau jalan yang mengantarkan kepada kemafsadatan, atau kemudaratan. Sarana yang digunakan untuk terjadinya kemudaratan harus ditutup atau dilarang untuk dilakukan meskipun ia memiliki hukum kebolehan pada dasarnya, apa lagi kalau ia memang sudah diharamkan sejak awal. Dengan demikian, bisa dipahami bahwa ijtihad dapat memproduk hukum yang bertentangan secara kasat mata dengan hukum normal (awal) meskipun sesuai dengan substansi atau inti paling dalam dari ajaran hukum, dan inilah yang menjadi esensi konsep *Saddu al-Dzariah* dan *Istihsan*. Sisi lain dari *Saddu al-Dzariah* adalah otoritas yang diberikan kepada seorang mujtahid untuk membuka akses-akses atau jalan-jalan yang dapat membawa kepada terciptanya kemaslahatan atau kebaikan universal. Sisi yang menarik dari teori ini, karena seorang mujtahid diberi kewenangan untuk membuka akses kemaslahatan meskipun harus terpaksa menghalalkan yang dilarang dalam hukum Islam. Contoh yang sering dikemukakan oleh pakar hukum adalah berbohong yang tadinya diharamkan dalam Islam, tapi dalam kasus-kasus tertentu dibolehkan demi menghindari terjadinya kemafsadatan.

Karakteristik Moderasi dalam Wilayah Hukum Islam

Setelah kita menggarisbawahi wacana dan fenomena moderasi dalam fiqhi Islam secara seksama, maka untuk membangun dan memperkokoh bangunan moderasi Islam yang sudah terbangun, nampaknya kita harus mengemukakan kriteria atau karakteristik moderasi Islam dalam wilayah hukum. Konsekuensinya, seseorang dapat dikatakan seorang muslim moderat atau muslim radikal sangat

dipengaruhi oleh komitmennya pada kriteria atau karakteristik yang akan kita kemukakan di sini seperti **pertama**, pengakuan akan adanya "Tujuan Hukum" di balik teks-teks hukum dan memperhatikannya ketika ingin memahami hukum atau pesan dari Nash. Karakteristik ini penulis istilahkan dengan "Substansialisasi Teks atau Hukum". **Kedua**, komitmen terhadap cara pemahaman teks atau hukum yang mengaitkannya dengan konteksnya (red: *Asbab al-Nuzul* atau *Asbab al-Wurud*) yang penulis istilahkan dengan "Kontekstualisasi Teks atau Hukum". **Ketiga**, Keberpihakan pada teori "Ta'lil" atau Rasionalisasi Hukum dalam bidang muamalah. Teori ini berbasis pada bahwa inti dari muamalah adalah kemaslahatan, **Keempat**, membedakan antara bidang ibadah dan Muamalah. **Kelima**, membedakan antara substansi ajaran dan sarana.

a. Substansialisasi Teks atau Hukum

Karakteristik pertama yang harus dimiliki muslim moderat adalah pengakuannya terhadap adanya tujuan hukum yang bergerak di balik hukum-hukum syar'i dan mencari dengan segala daya upaya yang ia miliki sebelum ia menetapkan sebuah keputusan hukum. Ketika ia sudah mendapatkannya ia mengaktifkannya dalam proses memahami sebuah teks hukum. Ia tidak jumud pada permukaan (formalitas) sebuah teks tetapi ia menyelami teks itu dan kemudian memahami teks berdasarkan penyelaman makna di dasar-dasar teks. Ia selalu menghadirkan tujuan teks dan memandangnya sebagai sesuatu yang penting sebelum memberi interpretasi atau penjelasan mengenai teks.

Kalau kita mundur ke belakang untuk melihat kondisi fiqhi sahabat, terapan-terapan teori substansialisasi teks dapat ditemukan dengan mudah. Salah satu sampel yang dapat masuk dalam kategori ini adalah kasus Bani Quraidzah. Berdasarkan formalitas teks (hadis Nabi), para sahabat dilarang oleh Nabi untuk salat Ashar di jalan dan salat Ashar harus dilaksanakan di Bani Quraidzah. Hadis itu berbunyi

"*Laa Yushalliyanna Ahadukum al-Ashra Illa fi Banii Quraidzah*". Sejarah menuturkan tidak semua sahabat mengikuti perintah Nabi itu secara formal. Sebagian sahabat memilih salat Ashar sebelum sampai di Bani Quraidzah karena waktu Ashar sudah hampir habis, dan khawatir habis sebelum sampai di Bani Quraidzah. Pertanyaannya, kenapa kelompok sahabat yang dimaksud berani menyalahi perintah Nabi? Jawabannya karena mereka menangkap substansi makna di balik larangan itu yaitu bahwa Nabi menginginkan agar sahabat bersegera, bercepat-cepat menuju tempat yang dituju. Harapan Nabi kalau itu dilakukan dapat diduga dengan kuat sahabat akan sampai di Bani Quraidzah jauh sebelum waktu Ashar habis. Pada titik ini kita dapat dengan mudah menemukan terapan substansialisasi teks yang dimaksud. Kasus-kasus kontemporer yang dapat dimasukkan sebagai terapan ini adalah hukum formalitas jenggot dan substansi "Pembedaan antara muslim-non muslim.

b. Kontekstualisasi Teks atau Hukum

Ciri khas yang kedua yang mesti dimiliki oleh seorang muslim moderat adalah pengakuan dirinya atas teori kontekstualisasi Teks. Inti dari teori ini adalah upaya melacak unsur-unsur sejarah yang melingkupi sebuah Teks hukum, kemudian memberi pengaruh bagi unsur-unsur itu bagi pemahaman atau penerapan sebuah teks atau hukum. Teori ini berasumsi bahwa sebuah hukum boleh jadi ditetapkan oleh Allah atau Nabi disebabkan karena kondisi atau keadaan tertentu yang menghendaki adanya hukum tertentu pula. Konsekuensinya, bila kondisi itu sudah berubah dan terjadi kondisi baru yang berbeda maka semestinya hukum yang dulu harus juga beruba pula dan digantikan dengan hukum baru atau kembali kepada hukum normal. Karena itulah, teori ini berasumsi bahwa siapa pun yang ingin memahami pesan yang terkandung dalam sebuah teks atau nash, maka pengetahuan tentang dua kondisi yaitu kondisi zaman turunnya wahyu atau kondisi zaman Nabi

menuturkan hadisnya dan kondisi zaman sekarang adalah sebuah keharusan.

Kasus yang sesuai untuk menjadi contoh bagi teori ini adalah larangan Nabi bagi wanita untuk bepergian tanpa mahram. Kata Nabi, "*Laa Tusaafirul Mar'atu Illa ma'a Dzii Mahramin*" yang artinya seorang perempuan tidak boleh bepergian (melakukan perjalanan) tanpa mahram. Kalau formalitas hadis ini diterapkan maka seorang perempuan kemana saja ia pergi ia harus dikawal atau ditemani oleh suaminya atau saudaranya atau bapaknya. Kalau ini benar, maka perilaku wanita moderen yang hidup zaman sekarang sudah tidak sesuai dengan hadis tadi.

Namun, apabila konsep Kontekstualisasi teks kita gunakan untuk mengukur perilaku wanita sekarang maka kita dapat mengatakan bahwa apa yang dilakukan wanita zaman sekarang (bepergian tanpa mahram) bukanlah sebuah pelanggaran agama. Alasannya karena hadis yang melarang perempuan bepergian tanpa mahram dituturkan oleh Nabi karena konteks saat itu menghendakinya, dimana perjalanan seorang wanita sangat berbahaya bagi dirinya atau bagi reputasi baiknya. Hal itu mudah dipahami, karena jarak yang harus ditempuh seorang pejalan adalah padang pasir yang sangat riskan dengan binatang buas atau kelompok penjahat yang tidak bermoral, ditambah dengan alat transportasinya adalah unta. Dengan kata lain, konteks hadis larangan itu adalah konteks tidak aman, sehingga kalau ingin dibandingkan dengan konteks sekarang maka kita dapat mengatakan bahwa konteks hadis itu sudah berubah karena konteks sekarang adalah konteks aman. Seorang wanita yang ingin berangkat ke sebuah daerah misalnya tidak perlu dikawal oleh seorang mahramnya karena perjalanan sangat aman.[17] Dengan demikian, maka pada intinya teori kontekstualisasi teks

17 Lihat Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasah fi Fiqhi Maqasid al-Syariah,* (Kairo: Dar al-Syiruq, 2006), h. 166.

ingin menyampaikan bahwa ada hukum-hukum yang dibangun oleh Rasulullah berdasarkan konteks zaman itu menghendakinya, dan boleh jadi konteks sekarang tidak menghendakinya, dan kemudian hukum-hukum itu tentu tidak bisa dipertahankan karena sudah kehilangan konteksnya.[18]

Begitu besar pengaruh yang dimainkan teori ini dalam perkembangan pemikiran Islam terutama dalam bidang pengembangan hukum Islam, maka kita dapat mengatakan bahwa betapa banyak pendapat memiliki kekuatan pada zaman dulu, namun zaman sekarang menjadi lemah karena alasan bahwa pendapat-pendapat itu sudah kehilangan konteksnya.

Kontekstualisasi teks atau hukum yang mengakar di dalam tradisi Nabi (Sunnah) telah banyak menginspirasi ulama-ulama yang datang kemudian. Salah seorang ulama yang cukup populer yang memiliki gagasan kuat mengenai teori ini adalah ulama yang bermazhab hanbali yakni Imam Ibn al-Qayyim. Dalam buku monumentalnya "*I'lam al-Muwaqqi'iin*, ia telah memberi ruang khusus (pasal) untuk mengkristalkan konsep kontekstualisasi fiqhi Islam" dengan memberi judul ruang itu dengan " *Tagayyur al-Fatwaa Wakhtilaafihaa Bihasabi bitagayyuri al-Azminati wa al-amkinati wa al-Ahwaal wal al-Niyyaat wal 'Awaaid*" yang artinya perubahan dan perbedaan fatwa karena perubahan zaman, tempat, kondisi, niat dan tradisi.[19]

---

18 Untuk lebih memperdalam pengetahuan mengenai teori kontekstualisasi hukum dianjurkan merujuk ke gagasan Yusuf al-Qaradhawi mengenai teori ini di berbagai bukunya di antaranya *Kaifa Nata'amal Ma' al-Sunnah", Diraasah fi Fiqh Maqasid al-Syariah Bain al-Maqasid al-Kulliyah wa al-Nusus al-Juziyyah*. Dalam buku-buku yang dimaksud al-Qaradhawi banyak mengemukakan contoh kasus kontemporer yang bisa dijadikan bahan renungan betapa teori Kontekstualisasi memiliki orisinalitas yang mengakar dalam tradisi salaf dan bukanlah teori baru.

19 Lihat Ibn al-Qayyim, *I'laam al-Muwaqqi'in*, (Beirut: Dar Al-jil, 1973), vol 2 h. 425

c. Rasionalisasi Teks atau Hukum

Ciri ketiga adalah keberpihakan seorang muslim moderat terhadap konsep rasionalisasi teks. Konsep rasionalisasi teks berbeda dengan konsep substansialisasi teks. Substansialisasi -seperti yang telah dikemukakan sebelumnya- adalah upaya yang dilakukan oleh seorang faqih atau mujtahid untuk menentukan sasaran apa yang ingin dicapai oleh sebuah teks. Sementara yang dimaksud dengan Rasionalisasi Teks adalah mencari kemudian menentukan faktor-faktor yang mempengaruhi ada atau tidaknya sebuah hukum yang terkandung di dalam sebuah teks. Mayoritas penulis muslim kontemporer merujuk ke term "Hikmah" untuk memaknai Substansialisasi dan merujuk ke term "Illat" untuk memaknai Rasionalisasi. Untuk lebih mempermudah pemahaman mengenai hal ini, perlu dikemukakan contoh berikut; Islam membolehkan seorang muslim untuk melakukan jama' dan qashar atau kedua-duanya dalam sebuah perjalanan (safar). Islam mengaitkan antara hukum bolehnya menjama' atau mengqashar dengan perjalanan karena pada biasanya seseorang mengalami kesulitan (masyaqqah) dalam perjalanan. Karena adanya kesulitan (masyaqqah) yang biasanya dialami oleh seorang muslim yang berjalan, maka Islam ingin meniadakan masyaqqah itu dengan memberinya kemudahan yaitu jama' atau qashar. Mengaitkan hukum jama' atau qashar dengan adanya perjalanan berarti yang terjadi adalah rasionalisasi, tapi mengaitkannya dengan masyaqqah maka sesungguhnya yang terjadi adalah substansialisasi bukan rasionalisasi. Untuk informasi tambahan, penulis sering memakai istilah rasionalisasi makro untuk memaknai substansialisasi dan menggunakan rasionalisasi mikro.

Untuk rasionalisasi makro ulama kita sering menjelaskannya dengan mengatakan bahwa kehadiran agama (Islam) sesungguhnya memiliki tujuan utama yaitu terciptanya kemaslahatan bagi umat manusia dan mencegah terjadi kemafsadatan dan kemudaratan. Berdasarkan tujuan ini, seorang ulama (faqih atau mujtahid) sangat

dianjurkan untuk selalu merujuk kepada kode etik "kemaslahatan" baik ketika ia melakukan rasionalisasi makro atau mikro.

Penutup

Penelusuran secara detail terhadap realitas fiqhi Islam di zaman rasul, sahabat maupun imam-imam besar dalam sejarah Islam, ternyata menunjukkan kekayaan khazanah bagi fiqhi "Moderasi Islam", baik pada level konsep atau penerapan. Istilah substansialisai, kontekstualisasi dan rasionalisasi teks atau hukum memang belum eksis pada saat awal-awal Islam, tetapi secara *de facto* istilah-istilah itu membumi pada fatwa-fatwa Nabi, Sahabat dan Tabiin apalagi imam-imam besar. Karena itulah, menurut pandangan penulis sangat tidak beralasan untuk menolak term-term ini hanya karena tidak pernah hadir dalam lintas sejarah salaf. Dalam Islam, istilah atau term tidak terlalu dipersoalkan bila muatan yang dikandungya adalah sesuatu yang benar. Salah satu kaedah yang sangat populer dan mempengaruhi kebijakan-kebijakan fiqhi ulama kita adalah *al-'Ibratu bil Maqasidi wal Maani Wa laisa al-Alfaadz Wa al-Mabani*. Dengan demikian, untuk membuat paradigma moderat Islam mampu mendominasi diskursus keislaman ke depan, maka tidak ada solusi kecuali melakukan mainstreaming bagi konsep-konsep produktif dan progresif semacam yang dikemukakan dalam makalah ini. *Wallahu a'lam bi al-Sawab*.

Asas *al-Samahah wa al-Yusr* dalam Ajaran Islam (Suatu Kajian *al-Wasatiyyah* dalam Islam)

Dr. H. Andi Abdul Hamzah, MA.

A. Pendahuluan

Prinsip-prinsip Islam akhir-akhir ini mendapat sorotan yang sangat tajam dari berbagai sisi yang dilancarkan oleh orang-orang yang euphobia Islam. Di antara sorotan-sorotan tersebut yaitu Islam adalah agama kekerasan, anarkis, teror, menyimpang dari perdamaian dan keselamatan, ajarannya bertentangan dengan hati nurani dan akal sehat.

Bagi mereka yang memiliki pemikiran dan sikap yang netral, adil, dan obyektif, tentu tuduhan-tuduhan seperti itu tidak memilki dasar pembenaran. Karena Islam steril dari segala bentuk kekerasan, anakisme, terorisme, ataupun ajarannya tidak masuk akal atau tidak sejalan dengan hati nurani dan fitrah manusia.

Ajaran Islam sesungguhnya mengandung ajaran yang sangat mulia. Kemuliaan Islam tercermin pada ajaran perdamaian dan keselamatannya, keadilan dan ketenteraman bagi seluruh alam. Islam memperlakukan manusia sama derajatnya. Tidak ada diskriminasi di antara sesama manusia. Islam mensetarakan antara hak dan

kewajiban manusia. Islam menjamin hak-hak asasi manusia. Oleh karena itu, Islam mengajarkan agar harga diri, akal, harta, keturunan manusia wajib dijaga dan dilestarikan, bahkan Islam menyokong sepenuhnya seluruh sendi-sendi kehidupan material dan sosial manusia.

Berdasarkan uraian di atas, maka penulis melalui tulisan ini, ingin menjelaskan secara ringkas tentang prinsip-prinsip Islam yang abadi, yaitu *al-Samahah wa al-Yusr* di dalam Islam.

B. Pembahasan

1. Pengertian:

a. Makna *al-Samahah* dan *al-Yusr* menurut Bahasa.Kata *al-Samahah* memiliki makna *al-sahl* "mudah", dan *al-musahamah* "memudahkan".[1] Sedangkan kata *al-Yusr* memiliki beberapa makna, yaitu: *al-lin* "lembut", *al-Suhulah* "mudah", dan *al-inqiyad* "tunduk".[2]

b. Makna *al-Samahah* dan *al-Yusr* menurut Istilah.

Menurut istilah, kata *al-Samahah* bermakna sama dengan pengertian bahasanya, yaitu kemudahan yang tidak mengandung unsur yang membahayakan dan merugikan.[3]

Al-Yusr menurut istilah bermakna suatu perbuatan yang tidak memberatkan dan membebani jiwa dan raga; di dalamnya ada kemudahan, kelembutan dan ketundukan.[4] Rasulullah Saw. bersabda:

---

1 Lihat Muhammad Ibn Mukrim Ibn Mazur al-Ifriqi al-Misri, *Lisan al-'Arab*, juz 2(Cet. I; Bayrut: Dar Sadir), h. 489.

2 Lihat Mufradat Alfaz al-Qur'n, h. 576; Lihat Muhammad Ibn Mukrim Ibn Mazur al-Ifriqi al-Misri, juz 5, *ibid*., h. 295.

3 Lihat al-'Allamah Muhammad Tahir Ibn 'Asyur, Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyyah, h. 269.

4 Lihat al-'Allamah Muhammad 'Abd al-Ra'uf al-Manawi, *Fayd al-Qadir*, juz 2 (Bayrut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyah), h. 326.

إِنَّ هَذَا الدِّينَ يُسْرٌ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا وَيَسِّرُوا وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنْ الدَّلْجَةِ .[5]

"Sesungguhnya agama ini mudah. Tidak seorang-pun yang melaksanakan agama ini dengan keras dan ketat, kecuali akan dikalahkan olehnya. Carilah kebenaran, saling mendekatlah, saling memberi kabar gembiralah, mudahkanlah. Ambillah sedikit kemudahan, kelapangan dan sedikit kelembutan."

Dengan demikian, makna kata *al-Samāḥah* dan *al-yusr* tidak jauh berbeda, yaitu: mudah, lembut, lapang, menghilangkan rasa berat, terpaksa, dan menghindari kesulitan dan bahaya.

2. Pemahaman al-Samāḥah dan al-Yusr dalam Islam

Syariat yang diturunkan Allah Swt. kepada manusia mengandung kemudahan. Semua hamba diperintahkan untuk senantiasa melaksanakan syariat dengan mudah dan tidak memberatkan. Ciri utama ajaran Islam pada segala hukum-hukumnya, baik yang bersifat dasar ataupun hukumnya yang bersifat spontan (karena ada uzur) adalah mudah dan tidak memberatkan.

Mudah dan tidak memberatkan dalam syariat Islam tidak berarti dibolehkan meninggalkan dan malas melakukan ibadah dan ketaatan kepada Allah Swt. Ketat dalam syariat Islam tidak juga berarti kaku secara umum. Islam berada di antara keduanya, tidak terlalu memudahkan sehingga keluar dari aturan dan tidak pula sangat kaku dan statis, sehingga memberatkan dan membosankan.

---

5 Lihat Abu 'Abd al-Rahman Ahmad Ibn Syu'ayb al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i li Syarḥ al-Suyuti wa Hasyiyat al-Sind*, juz 8 (Cet. V; Bayrut: Dar al-Ma'rifah, 1420 H), h. 496.

3. Justifikasi al-Samāḥah dan al-Yusr dalam Al-Qur'an dan al-sunnah

Al-Qur'an *al-Karim*, Sunnah Nabi Saw., *asar* sahabat, dan *ijma'* umat menjelaskan, bahwa kemudahan, kelembutan, dan menghindari kesulitan adalah dasar ajaran Islam.

a. Al-Qur'an *al-Karim*

1. Firman Allah Swt.. Q.S. al-Baqarah/2: 185

يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُواْ الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ اللّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

... Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. Dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur.[6]

Sekalipun prinsip kemudahan yang dikandung oleh ayat ini berbicara tentang puasa, akan tetapi ayat ini juga mencakup segala hal dalam syariat Islam. Hal ini sesuai dengan prinsip *al-'ibrah bi 'umum al-lafz la bi khusus al-sabab*.

Jadi prinsip kemudahan dan tidak menyulitkan dalam syariat Islam, mencakup semua perkara dunia dan akhirat.[7]

2. Firman Allah Swt.. Q.S. al-Nisa'/4 :28.

يُرِيدُ اللّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفاً

6 Lihat Penyelenggara Penterjemah/Penafsir al-Qur'an, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya* (Madinah al-Munawwarah: Mujamma' al-Malik Fahd li Tiba'a al-Musḥaf al-Syarif, 1995/1415, h. 45.

7 Lihat http://www.al-islam. Syaikh al-Islam Badr al-Din Abi 'Abdillah Muhammad Ibn Abdillah al-Zarkasyi al-Syafi'i, *Al-Bahr al-Muhit*, juz 2, h. 42; Lihat http://www.al-islam.com, Abu Abdillah Muhammad Ibn Ahmad Abi Bakr Ibn Farh al-Ansari al-Khazraji, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, juz 2, h. 301.

"Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah".[8]

Ayat ini berbicara tentang kebolehan menikahi budak perempuan. Sekalipun demikian, pakar tafsir menyatakan, bahwa kemudahan tersebut berlaku untuk semua hukum syariat Islam.

3. Firman Allah Swt.. Q.S. al-A'lā/87:8

وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَى

"Dan Kami akan memberi kamu taufik kepada jalan yang mudah".[9]

Ibn Kasir menjelaskan, bahwa Allah Swt. memudahkan Nabi Muhammad Saw untuk melakukan kebaikan-kebaikan dan memberikan syariat kepadanya dengan syariat yang mudah dan tidak memberatkan.[10]

4. Firman Allah Swt.. Q.S. al-Mā'idah/5 : 1159.

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ

"Allah tidak hendak menyulitkan kamu, ..."[11]

Tidak adanya kesulitan yang dimaksudkan oleh ayat di atas berlaku untuk semua perkara, karena kata *haraj* yang disebutkan pada ayat di atas, berbentuk nakirah, sehingga mengisyaratkan makna umum. Di samping itu, sebelum kata *haraj* terdapat huruf *min*.

---

8 Lihat Penyelenggara Penterjemah/Penafsir al-Qur'an, *op. cit*., h. 122.

9 Lihat *ibid*., h. 1051.

10 Lihat 'Imad al-Din Ibn Abu al-Fida' Isma'il Ibn 'Umar Ibn Kasir al-Qurasyi al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, juz 4, (Cet. V; al-Riyad: Maktabah Dar al-Salam li al-Nasyr wa al-Tawzi', 2001/1421 H), h. 534.

11 Lihat Penyelenggara Penterjemah / Penafsir al-Qur'an, *op. cit*., h.

5. Firman Allah Swt. Q.S. al-Ḥajj/22: 78.

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

"... Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan." [12]

Kata *al-haraj* mengandung makna memberi kesempitan. Allah Swt.. menolak kesempitan bagi hamba-hamba-Nya ada pada semua hukum syariat.[13]

6. Firman Allah Swt. Q.S. al-Taubah/9 :108.

لَقَدْ جَاءكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ
حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ

"Sesungguhnya telah datang kepadamu seorang rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaanmu, sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, amat belas kasihan lagi penyayang terhadap orang-orang mu'min." [14]

Al-Tabari menjelaskan, bahwa Rasul yang datang kepada kalian tidak membawa kesulitan kepada kalian. Dia tidak memberi kesusahan kepada kalian atau membuat kalian letih atau capek.[15]

7. Firman Allah Swt.. Q.S. al-Baqarah/2: 286.

لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا
اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ

12 Lihat *ibid*., h.523.

13 Lihat http://www.al-islam, Ahmad Ibn 'Ali al-Mukanna bi Abi Bakr al-Razi al-Jassas al-Hanafi, *Ahkam al-Qur'an*, juz 3, h. 391.

14 Lihat Penyelenggara Penterjemah/Penafsir al-Qur'an, *op. cit*., h. 299.

15 Lihat Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid Ibn Kasir Ibn Ghalib al-Amali Al-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, juz 2 (Cet. I; Mu'assasah al-Risalah, 2000), h. 375.

عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya. (Mereka berdo`a): "Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami tersalah. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebankan kepada kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebankan kepada orang-orang yang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tak sanggup kami memikulnya. Beri ma`aflah kami; ampunilah kami; dan rahmatilah kami. Engkaulah Penolong kami, maka tolonglah kami terhadap kaum yang kafir".[16]

Al-Zamakhsyari menjelaskan, bahwa kata "*al-wus'u*" di dalam ayat di atas, mengandung makna tidak memberatkan manusia, tidak menyusahkan mereka, dan tidak membebani mereka di atas kemampuan dan kesanggupan mereka.[17] Al-Razi menegaskan, bahwa kemudahan yag dimaksud adalah kemudahan di saat yang mudah dan memungkinkan, bukan kemudahan di saat yang memberatkan dan kesulitan.[18]

Dengan demikian, para ulama fikih memutuskan, bahwa segala kewajiban yang tidak bisa ditunaikan atau dilakukan, maka secara otomatis gugur. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibn Taymiyyah,

16 Lihat Penyelenggara Penterjemah/Penafsir al-Qur'an, *op. cit*., h. 72.

17 Lihat http://www.al-islam, Abu al-Qasim Mahmud Ibn 'Amr Ibn Ahmad Jar Allah al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf*, juz 1, h. 172.

18 Lihat http://www.al-islam. Abu 'Abdillah Muhammad Ibn 'Umar Ibn al-Hasan Ibn al-Husayn al-Taymi al-Razi, *Miftah al-Ghayb*, juz 14, h. 84.

bahwa seluruh kewajiban akan gugur dengan sendirinya ketika tidak mampu untuk ditunaikan.[19]

b. Sunnah-sunnah Nabi Saw.

1) Hadis Rasulullah Saw. yang dinarasikan oleh Abu Hurairah r.a.:

نَّ الدِّينَ يُسْرٌ ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ ، فَسَدِّدُوا
وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ

"Sesungguhnya agama ini mudah. Tidak seorangpun yang melaksanakan agama ini dengan keras dan ketat, kecuali akan dikalahkan olehnya. Carilah kebenaran, saling mendekatlah, saling memberi kabar gembiralah, mudahkanlah. Ambillah sedikit kemudahan, kelapangan dan sedikit kelembutan."

Ibn Hajar al-Asqalani menjelaskan hadis di atas, bahwa tidak seorang-pun yang melaksanakan ajaran Islam dengan ketat, kecuali akan merasakan letih, capek dan bosan. Bukanlah maksudnya meremehkan pengamalan agama Islam, akan tetapi melarang berlebih-lebihan dan melampaui batas.[20]

2. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh Miḥjan Ibn Adra':

رَأَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا يُصَلِّي فِي الْمَسْجِدِ
، وَيَسْجُدُ وَيَرْكَعُ ، وَيَسْجُدُ وَيَرْكَعُ . . وجاء في آخره : إِنَّ خَيْرَ

19 Lihat http://www.al-islam. Taqi al-Din Abu al-'Abbas Aḥmad Ibn 'Abd al-Halim Ibn 'Abd al-Salam Ibn 'Abdillah Ibn Abi al-Qasim Ibn Muhammad Ibn Muḥammad Ibn Taymiyyah al-Harrani al-Hanbali al-Dimasyqi, *al-Qawa'id wa al-Dawabit al-Fiqhiyyah 'Inda Ibn Taymiyyah*, pada bab al-taharah dan al-salah. H. 268. Lihat juga Taqi al-Din Abu al-'Abbas Ahmad Ibn 'Abd al-Halim Ibn 'Abd al-Salam Ibn 'Abdillah Ibn Abi al-Qasim Ibn Muhammad Ibn Muhammad Ibn Taymiyyah al-Harrani al-Hanbali al-Dimasyqi, *Majmu' al-Fatawa*, juz 26 (Cet. III; Dar al-Wafa, 2005), h. 203 dan 243.

20 Lihat Ahmad Ibn 'Ali Ibn Ḥajar Abu al-Fadl al-Asqalani al-Syafi'i, *Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari*, juz 1 (Dar al-Ma'rifah: Bayrut, 1379 H) , h. 117.

دِينِكُمْ أَيْسَرُهُ ، إِنَّ خَيْرَ دِينِكُمْ أَيْسَرُهُ ، إِنَّ خَيْرَ دِينِكُمْ أَيْسَرُهُ وفي رواية : إِنَّكُمْ أُمَّةٌ أُرِيدَ بِكُمُ الْيُسْرُ

"Rasulullah Saw. melihat seorang lelaki sedang shalat di masjid. Dia sujud dan ruku, dia sujud dan ruku .... Pada akhir hadis Rasulullah Saw. bersabda: orang yang paling baik agamaya adalah orang yang melaksanakan dengan sederhana tidak berlebihan, orang yang paling baik agamanya adalah orang yang melaksanakan dengan sederhana tidak berlebihan. Pada riwayat lain dikatakan, bahwa kalian adalah suatu umat yang diberikan keringanan kepada kalian".

3. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh Jābir Ibn 'Abdillah:

إِنَّ اللهَ لَمْ يَبْعَثْنِيْ مُعَنِّتًا وَلاَ مُتَعَنِّتًا ، وَلَكِنْ بَعَثَنِيْ مُعَلِّمًا مُيَسِّرًا

"Sesungguhnya Allah Swt. tidak mengutus aku berlebih-lebihan dan melampau batas dalam segala hal, akan tetapi aku diutus sebagai guru yang senantiasa memberi kemudahan."

4. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh Abu Hurairah r.a.

إِنَّ أَعْرَابِيًّا بَالَ فِي الْمَسْجِدِ فَثَارَ إِلَيْهِ النَّاسُ لِيَقَعُوا بِهِ ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : دَعُوهُ ، وَأَهْرِيقُوا عَلَى بَوْلِهِ ذَنُوبًا مِنْ مَاءٍ ، فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ

Seorang badui kencing di masjid. Orang-orang bangkit untuk memukulnya. Rasulullah Saw. bersabda: biarkanlah dia. Ambilkan saja air dan siram di atas kencing itu. Kalian diutus untuk memberi kemudahan. Kalian tidak diutus untuk memberi kesulitan."

Hadis di atas adalah sunnah Nabi Saw. untuk berperilaku secara santun dan lemah lembut dalam *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*. Terlebih lagi bagi mereka yang baru mengenal Islam, sehingga mereka dapat mempelajari dengan mudah hakikat prinsip Islam, selanjutnya ajaran Islam dapat tertanam dengan kokoh di dalam hati dan jiwa mereka. Jika seluruh persoalan dilakukan dengan keras dan kasar, maka dikhawatirkan mereka akan lari dari Islam dan membencinya, lalu menjadi murtad dan kafir. Tentu hal ini justru memperparah keadaan.[21]

5. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh Jābir Ibn 'Abdillāh r.a.:

رَحِمَ اللهُ رَجُلًا سَمْحًا إِذَا بَاعَ وَإِذَا اشْتَرَى وَإِذَا اقْتَضَى

"Allah akan mencintai seseorang yang senantiasa lemah lembut jika menjual, membeli dan dan mengambil keputusan."

6. Hadis Nabi Saw. yang dinarasika oleh 'Urwah al-Fuqaimi:

كُنَّا نَنْتَظِرُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَخَرَجَ يَقْطُرُ رَأْسُهُ مِنْ وُضُوءٍ – أَوْ غُسْلٍ – فَلَمَّا قَضَى الصَّلَاةَ جَعَلَ النَّاسُ يَسْأَلُونَهُ : يَا رَسُولَ اللهِ، أَعَلَيْنَا حَرَجٌ فِي كَذَا ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « أَيُّهَا النَّاسُ ، إِنَّ دِينَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي يُسْرٍ . ثَلَاثًا يَقُولُهَا

Kami pernah menunggu Nabi Saw. kemudian beliau keluar dengan kepala yang basah dengan air wudu atau air mandi. Seusai shalat, orang-orang bertanya kepada beliau: "ya Rasulullah, apakah memberatkan jika kami melakukan seperti ini?" Nabi berkata

21 Lihat 'Abdullah Ibn 'Ali Ibn al-Jarud Abu Muhammad al-Naysaburi, *al-Muntaqa*, juz 1 (Cet. I; Bayrut: Mua'ssasah al-Kutub al-Saqafiyyah, 1988), h. 129.

sebanyak tiga kali: "wahai manusia, hal itu tidak memberatkan. Sesungguhnya agama Allah Swt.. diturunkan dalam keadaan mudah tidak menyusahkan."

7. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh Ibn 'Umar r.a.:

إِنَّ دِينَ اللهِ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ

"Sesungguhnya agama Allah Swt. ini, ciri utamanya adalah mudah dan santun."

8. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh Abdullah Ibn 'Abbas r.a.:

قِيلَ لِرَسُولِ اللهِ : أَيُّ الْأَدْيَانِ أَحَبُّ إِلَى اللهِ ؟ قَالَ : « الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ

Rasulullah Saw. pernah ditanya: "wahai Rasulullah, agama apakah yang paling dicintai oleh Allah Swt.?" beliau berkata: "yang mudah dan santun."

9. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh 'A'isyah r.a.:

لِتَعْلَمَ الْيَهُودُ أَنَّ فِي دِينِنَا فُسْحَةً ، إِنِّي أُرْسِلْتُ بِحَنِيفِيَّةٍ سَمْحَةٍ

"Hendaklah orang-orang Yahudi mengetahui, bahwa di dalam agama kita ada kemudahan. Sesungguhnya aku diutus untuk berlemah lembut dan santun."

Ibn al-Qayyim mengatakan:

وَمَعْنَى السَّمْحَةِ: اَلسَّهْلَةُ ، أَيْ أَنَّهَا مَبْنِيَّةٌ عَلَى السُّهُوْلَةِ ، فَجَمَعَ بَيْنَ كَوْنِهَا حَنِيْفِيَّةٌ وَكَوْنِهَا سَمْحَةٌ ، فَهِيَ حَنِيْفِيَّةٌ فِيْ التَّوْحِيْدِ سَمْحَةٌ فِيْ الْعَمَلِ

"Kata al-samhah mengandung makna kemudahan. Agama ini dibangun di atas kemudahan. Agama ini ciri tauhidnya mudah, dan amalan-amalan di dalamnya santun."

10. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh Abu Musa al-Asy'ari:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَهُ وَمُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ لَهُمَا : يَسِّرَا وَلَا تُعَسِّرَا ، وَبَشِّرَا وَلَا تُنَفِّرَا ، وَتَطَاوَعَا

Bahwa Nabi Saw. pernah mengutus Abu Musa al-Asy'ari dan Mu'az Ibn Jabal r.a. ke Yaman. Beliau berkata kepadanya: "Permudah dan jangan persulit. Berilah kabar gembira jangan membuat orang lari dari Islam dan bersikap santunlah kalian berdua."

كَانَ رَسُولُ اللهِ إِذَا بَعَثَ أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِهِ فِي أَمْرِهِ قَالَ : بَشِّرُوا وَلَا تُنَفِّرُوا ، وَيَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا

Dulu Rasulullah Saw. setiap kali mengutus seseorang untuk kepentingan Beliau Saw. member nasehat: "Permudah dan jangan persulit. Berilah kabar gembira jangan membuat orang lari dari Islam dan bersikap santunlah kalian berdua."

11. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh Anas Ibn Malik r.a.:

يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا ، وَسَكِّنُوا وَلَا تُنَفِّرُوا

"Permudah dan jangan persulit. Berilah rasa tenang kepada orang, jangan membuat orang lari dari Islam."

12. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh Anas 'A'isyah r.a.:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَحْتَجِرُ حَصِيرًا بِاللَّيْلِ فَيُصَلِّي وَيَبْسُطُهُ بِالنَّهَارِ فَيَجْلِسُ عَلَيْهِ ، فَجَعَلَ النَّاسُ

يَثُوبُونَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيُصَلُّونَ بِصَلَاتِهِ حَتَّى كَثُرُوا ، فَأَقْبَلَ ، فَقَالَ : يَا أَيُّهَا النَّاسُ خُذُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ ، فَإِنَّ اللهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا

Dulu Nabi Saw. pernah membuat ruangan kecil dari kain di dalam masjid pada malam hari untuk menegakkan shalat dan membukanya di siang hari agar mereka bisa gunakan duduk. Orang-orang pun berkumpul ikut kepada apa yang diperbuat oleh Nabi Saw. bahkan semakin banyak jumlahnya. Akhirnya Rasulullah sw. berkata: "wahai manusia, beribadah kalian sesuai kemampuan kalian, karena Allah Swt. tidak pernah bosan dan capek, hingga kamu sendiri yang bosan dan capek."

13. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh 'A'isyah r.a.:

كَانَتْ عِنْدِي امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي أَسَدٍ فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : مَنْ هَذِهِ ؟ قُلْتُ : فُلَانَةُ ، لَا تَنَامُ اللَّيْلَ – تَذْكُرُ مِنْ صَلَاتِهَا – فَقَالَ : مَهْ ، عَلَيْكُمْ مَا تُطِيقُونَ مِنَ الْأَعْمَالِ ، فَإِنَّ اللهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا

Dulu di rumahku ada seorang perempuan dari bani Asad. Nabi Saw. bertanya tentang dia kepadaku: "Siapakah dia?" saya jawab: "si fulanah. Dia tidak pernah tidur di malam hari, karena menegakkan shalat. Rasulullah Saw. berkata: "beribadah kalian sesuai kemampuan kalian, karena Allah Swt. tidak pernah bosan hingga kalian sendiri yang bosan."

14. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh 'Abdullah Ibn 'Amru Ibn al-'As r.a.:

أَلَمْ أُخْبَرْ أَنَّكَ تَصُومُ النَّهَارَ وَتَقُومُ اللَّيْلَ ؟ فَقُلْتُ : بَلَى يَا

رَسُولَ اللهِ، قَالَ : فَلَا تَفْعَلْ ، صُمْ وَأَفْطِرْ ، وَقُمْ وَنَمْ ، فَإِنَّ لِجَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا ، وَإِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا ، وَإِنَّ لِزَوْجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا ، وَإِنَّ لِزَوْرِكَ عَلَيْكَ حَقًّا ، وَإِنَّ بِحَسْبِكَ أَنْ تَصُومَ كُلَّ شَهْرٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ، فَإِنَّ لَكَ بِكُلِّ حَسَنَةٍ عَشْرَ أَمْثَالِهَا ، فَإِنَّ ذَلِكَ صِيَامُ الدَّهْرِ كُلِّهِ . فَشَدَّدْتُ فَشُدِّدَ عَلَيَّ ، قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي أَجِدُ قُوَّةً ، قَالَ : فَصُمْ صِيَامَ نَبِيِّ اللهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَا تَزِدْ عَلَيْهِ . قُلْتُ : وَمَا كَانَ صِيَامُ نَبِيِّ اللهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ؟ قَالَ : نِصْفَ الدَّهْرِ فَكَانَ عَبْدُ اللهِ يَقُولُ بَعْدَ مَا كَبِرَ : يَا لَيْتَنِي قَبِلْتُ رُخْصَةَ النَّبِيِّ

'Abdullah Ibn 'Amru Ibn al-'A<s r.a.: mengatakan kepadaku: "Saya dengar kamu habiskan hari-harimu dengan berpuasa, dan kau sibukkan malammu dengan menegakkan shalat tahajjud." Aku berkata: "betul ya Rasulullah." Rasulullah Saw.: berkata: "jangan kamu lakukan. Berpuasalah, tapi jangan lupa juga berbuka. Shalatlah, tapi jangan lupa tidur. Karena jasadmu memiliki hak agar kamu tunaikan. Matamu memilki hak agar kamu tunaikan. Istrimu memilki hak agar kamu tunaikan. Sepatutnya kamu cukup berpuasa tiga hari saja dalam sebulan. Setiap kebaikan akan dibalas oleh Allah Swt. sebanyak sepuluh lipat, dan dianggap sama dengan berpuasa selama-lamanya. Saya berkata: "saya ngotot, makan sayapun dapat kesusahan dan kesulitan." Saya berkata lagi: "wahai Rasulullah sesungguhnya aku merasakan kekuatan dan kenikmatan ketika melakukan semua itu." Nabi bersabda: "berpuasalah seperti puasanya Nabi Dawud dan jangan lebih dari itu. Saya bertanya: "bagaimanakah puasanya Nabi Dawud?" Nabi berkata: "puasanya dinilai setengah tahun." Ketika 'Abdullah Ibn 'Amru Ibn al-'A<s berada di usia senjanya, dia berkata: "seandainya aku lakukan nasehat Rasulullah Saw."

15. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh ‘Abu Juḥayfah r.a.:

أَنَّ سَلْمَانَ زَارَ أَبَا الدَّرْدَاءِ « فَرَأَى أُمَّ الدَّرْدَاءِ مُتَبَذِّلَةً ، فَقَالَ لَهَا : مَا شَأْنُكِ ؟ قَالَتْ : أَخُوكَ أَبُو الدَّرْدَاءِ لَيْسَ لَهُ حَاجَةٌ فِي الدُّنْيَا . فَجَاءَ أَبُو الدَّرْدَاءِ ، فَصَنَعَ لَهُ طَعَامًا فَقَالَ لَهُ : كُلْ . قَالَ : فَإِنِّي صَائِمٌ . قَالَ : مَا أَنَا بِآكِلٍ حَتَّى تَأْكُلَ . قَالَ : فَأَكَلَ . فَلَمَّا كَانَ اللَّيْلُ ذَهَبَ أَبُو الدَّرْدَاءِ يَقُومُ . قَالَ : نَمْ ، فَنَامَ » . . وَجَاءَ فِيهِ : « فَقَالَ لَهُ سَلْمَانُ : إِنَّ لِرَبِّكَ عَلَيْكَ حَقًّا ، وَلِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِأَهْلِكَ عَلَيْكَ حَقًّا ، فَأَعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ . فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : صَدَقَ سَلْمَانُ

Salman pernah berkunjung ke rumah Abu Darda’ dan mendapatkan istri Abu Darda’ dalam keadaan carut marut. Salman berkata: “ada apa dengan dirimu?” ummu Darda’ berkata: “saudaramu Abu Darda sudah tidak lagi suka dengan dunia.” Abu Darda’ datang dan memasak makanan untuk Salman dan mempersilahkannya: “Silahkan makan. Aku tidak ikut makan denganmu, karena aku puasa.” Salman berkata: “saya tidak akan makan, jika kamu tidak makan bersamaku.” Maka makanlah mereka berdua. Ketika tengah malam tiba, Abu Darda’ ingin bangun untuk shalat tahajjud, tapi justeru disuruh tidur oleh Salman. Salman berkata kepada abu Darda’: “sesungguhnya Tuhanmu memiki hak untuk kamu tunaikan. Jasadmu memiliki hak agar kamu tunaikan. Istrimu memilki hak agar kamu tunaikan. Berikanlah haknya kepada yang berhak. Keduanya kemudian datang meminta pendapat Nabi Saw. beliau menjawab: “benar apa yag dikatakan Salman.”

16. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh ‘Abu Hurairah r.a.:

نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوِصَالِ ، فَقَالَ لَهُ رِجَالٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ : فَإِنَّكَ يَا رَسُولَ اللهِ تُوَاصِلُ ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَيُّكُمْ مِثْلِي ، إِنِّي أَبِيتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي

Rasulullah Saw. melarang untuk wisal (melanjutkan puasa hingga waktu sahur). Salah seorang berkata kepada Rasulullah Saw.: ”tapi engkau ya Rasulullah melakukan wisal. Rasulullah Saw. bersabda: “adakah sekuat diriku dalam beribadah?” di saat aku tidur, Tuhanku juga memberiku makan dan minum.”

17. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh Anas r.a.:

إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ فَأَوْغِلُوا فِيهِ

“Sesungguhnya agama ini kuat dan kokoh. Dalamilah agama ini dengan lemah lembut.”

18. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh Anas r.a.:

جَاءَ ثَلَاثَةُ رَهْطٍ إِلَى بُيُوتِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُونَ عَنْ عِبَادَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَلَمَّا أُخْبِرُوا كَأَنَّهُمْ تَقَالُّوهَا ، فَقَالُوا : وَأَيْنَ نَحْنُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَدْ غَفَرَ اللهُ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ ، قَالَ أَحَدُهُمْ : أَمَّا أَنَا فَإِنِّي أُصَلِّي أَبَدًا ، وَقَالَ آخَرُ أَنَا أَصُومُ الدَّهْرَ وَلَا أُفْطِرُ ، وَقَالَ آخَرُ : أَنَا أَعْتَزِلُ النِّسَاءَ فَلَا أَتَزَوَّجُ أَبَدًا . فَجَاءَ الرَّسُولُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : أَنْتُمُ الَّذِينَ قُلْتُمْ

كَذَا وَكَذَا أَمَا وَاللهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي

Tiga orang datang ke rumah istri-istri Nabi menanyakan tentang ibadah Nabi Saw. setelah mendapatkan informasi itu, mereka kemudian berkata kepada diri mereka sendiri: "di mana kita dari ibadah Nabi Saw. padahal telah diampuni segala dosanya, yang lalu dan yang akan datang" salah berkata di antara mereka: "saya akan shalat tahajjud dan tidak akan putus-putus". Yang lain berkata: "saya akan berpuasa, dan tidak akan berbuka." Yang terakhir berkata: "saya akan menjauhkan diriku dari perempuan selama-lamanaya." Ketika Nabi Saw. datang, beliau berkata kepada mereka: "kaliankah yang datang ke rumahku dan berkomitmen untuk melakukan ini dan itu,? Demi Allah, aku adalah manusia yang paling takut dan paling bertakwa kepada Allah Swt. dibanding kalian, akan tetapi aku tetap juga berbuka ketika berpuasa. Aku tetap tidur, sekalipun aku tahajjud. Aku tetap menjima' istri-istriku. Barang siapa yang benci dengan sunnahku ini, maka dia bukan dari umatku."

19. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh Sahl Ibn Sa'd r.a.:

لَا تُشَدِّدُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِتَشْدِيدِهِمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ ، وَسَتَجِدُونَ بَقَايَاهُمْ فِي الصَّوَامِعِ وَالدِّيَارَاتِ

"Jangan engkau persulit dan memberatkan dirimu karena melaksanakan agama ini. Bahwasannya orang-orang terdahulu banyak yang binasa karena terlalu memaksakan diri mereka melaksanakan ajaran agamanya. Dan kalian akan mendapatkan sisa-sisa mereka itu di gereja-gereja dan sinagog-sinagog."

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah mengatakan, bahwa Nabi Saw. melarang untuk memaksakan dan memberatkan diri beribadah kepada Allah Swt. maksudnya adalah menambah-nambah ajaran atau mengurangi ajaran yang telah disyariatkan. Allah Swt. memberatkan seorang hamba dengan syariat, karena hamba itu sendiri yang memberatkan dan mempersulit dirinya sendiri. Jadi orang yang benar-benar paham terhadap agama adalah orang yang tidak berlebihan dan melampau batas dalam beribadah dan berpegang teguh pada sunnah Nabi Saw.[22]

20. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh Abu Mas'ud al-Ansari r.a.:

وَاللهِ يَا رَسُولَ اللهِ إِنِّي لَأَتَأَخَّرُ عَنِ الصَّلَاةِ مِنْ أَجْلِ فُلَانٍ ، مِمَّا يُطِيلُ بِنَا . فَمَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَوْعِظَةٍ أَشَدَّ غَضَبًا مِنْهُ يَوْمَئِذٍ ، ثُمَّ قَالَ : إِنَّ مِنْكُمْ مُنَفِّرِينَ ، فَأَيُّكُمْ مَا صَلَّى بِالنَّاسِ فَلْيَتَجَوَّزْ ؛ فَإِنَّ فِيهِمُ الضَّعِيفَ وَالْكَبِيرَ وَذَا الْحَاجَةِ

Abu Mas'ud al-Ansarī r.a berkata: "Demi Allah ya Rasulullah, aku akan selalu terlambat datang kepadamu, gara-gara si fulan yang jadi imam dan berlama-lama." Aku belum pernah melihat Nabi Saw. sangat marah gara-gara perbuatan imam itu. Rasulullah Saw. bersabda: "di antara kalian, ada orang yang suka membuat orang lain lari dari agama. Siapapun yang jadi imam shalat, maka ringankan, karena di antara jama'ah ada yang lemah, orang renta dan mempunyai kebutuhan."

21. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh 'Abdullah r.a.:

هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ قَالَهَا ثَلَاثًا

22 Lihat Ibn al-Qayyim, Ighasah al-Luhfan, *op. cit.*, juz 1, h. 132.

Rasulullah Saw. berkata sebanyak tiga kali: "Celaka orang yang melampau batas dalam beribadah."

22. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh 'Abdullah Ibn Mas'ud r.a.:

وَاللهِ الَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا كَانَ أَشَدَّ عَلَى الْمُتَنَطِّعِينَ مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَمَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَشَدَّ عَلَيْهِمْ بَعْدَهُ مِنْ أَبِي بَكْرٍ ، وَإِنِّي لَأَظُنُّ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كَانَ أَشَدَّ أَهْلِ الْأَرْضِ خَوْفًا عَلَيْهِمْ ، أَوْ لَهُمْ

"Demi Allah yang tiada tuhan selain Dia, saya belum pernah melihat orang yang sangat keras kepada orang yang berlebih-lebihan dalam beribadah, selain Rasulullah Saw. Saya belum pernah melihat orang yang sangat keras sesudah Nabi Saw. kecuali Abū Bakr r.a. Saya rasa 'Umar Ibn Khat}t}āb juga sangat khawatir kepada mereka."

23. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh 'A'isyah r.a.:

إِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ ذَاتَ لَيْلَةٍ مِنْ جَوْفِ اللَّيْلِ فَصَلَّى فِي الْمَسْجِدِ ، فَصَلَّى رِجَالٌ بِصَلَاتِهِ ، فَأَصْبَحَ النَّاسُ فَتَحَدَّثُوا ، فَاجْتَمَعَ أَكْثَرُ مِنْهُمْ فَصَلَّوْا مَعَهُ ، فَأَصْبَحَ النَّاسُ فَتَحَدَّثُوا ، فَكَثُرَ أَهْلُ الْمَسْجِدِ مِنَ اللَّيْلَةِ الثَّالِثَةِ ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَلَّوْا بِصَلَاتِهِ . فَلَمَّا كَانَتِ اللَّيْلَةُ الرَّابِعَةُ عَجَزَ الْمَسْجِدُ عَنْ أَهْلِهِ ، حَتَّى خَرَجَ لِصَلَاةِ الصُّبْحِ . فَلَمَّا قَضَى الْفَجْرَ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ فَتَشَهَّدَ ، ثُمَّ قَالَ : أَمَّا بَعْدُ : فَإِنَّهُ لَمْ يَخْفَ عَلَيَّ مَكَانُكُمْ ، لَكِنِّي خَشِيتُ أَنْ تُفْرَضَ عَلَيْكُمْ فَتَعْجِزُوا عَنْهَا

Suatu malam Rasulullah Saw. keluar menuju masjid untuk shalat tahajjud. Lalu orang-orang ikut pada malam kedua seperti shalat beliau dengan waktu yang sama. Berita ini menyebar kepada semua orang. Maka semakin banyak orang berkumpul pada malam ketiga untuk shalat di belakang Nabi Saw. Pada malam kempat, sebagaimana kebiasaan Nabi Saw. keluar untuk shalat hingga shalat fajar, tapi mereka nampaknya sudah capek dan letih. Setelah shalat, nabi Saw. berbicara: "saya sebenarnya tidak khawatir terhadap kalian dalam melaksaakan ibadah, cuma saya khawatir jika itu akan diwajibkan kepada kalian, lalu kalian tidak mampu melakukannya."

24. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh Abu Hurairah r.a.:

خَطَبَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : يَا أَيُّهَا النَّاسُ ، قَدْ فَرَضَ اللهُ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ فَحُجُّوا ، فَقَالَ رَجُلٌ : أَكُلَّ عَامٍ ؟ فَسَكَتَ ، حَتَّى قَالَهَا ثَلَاثًا ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجَبَتْ ، وَلَمَا اسْتَطَعْتُمْ ، ثُمَّ قَالَ : ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ ؟ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ ، فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعُوهُ

Abu Hurairah berkata, bahwa Rasulullah Saw. pernah berkhutbah di hadapan kami: "wahai manusia, Allah Swt. telah mewajibkan kepada kalian ibadah haji, maka tunaikanlah dia." salah seorang nyeletuk: "apakah setiap tahun?". Nabi Saw. diam dan tidak menjawab. Bahkan orang itu bertanya sebanyak tiga kali, tapi Nabi Saw. tetap diam. Nabi Saw. bersabda: "seandainya saya mengatakan iya setiap tahun, maka akan menjadi wajib hukumnya, dan saya yakin kalian tidak akan mampu menunaikannya. Laksanakan apa saja yang aku ajarkan kepada kalian, karena telah banyak

orang sebelum kalian yang binasa, karena pertanyaan-pertanyaan yang nyeleneh dan perbedaan pendapat mereka dengan nabi-nabi mereka. Jika saya memerintahkan sesuatu kepada kalian, laksanakanlah sesuai kemampuan kalian. Apapun yang saya larang, maka tinggalkanlah."

25. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh Abu Hurayrah r.a.:

لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ

"Kalaulah tidak memberatkan umatku, maka aku perintahkan mereka untuk bersiwak setiap kali hendak shalat."

26. Hadis Nabi Saw. yang dinarasikan oleh 'A'isyah r.a.:

مَا خُيِّرَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا أَخَذَ – وَفِي رِوَايَةٍ : اخْتَارَ – أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا ، فَإِذَا كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ

"Tidak ada dua perkara yang disuruh pilih kepada Nabi Saw., kecuali yang dipilihnya adalah yang paling mudah, selama tidak mengandung dosa. Beliau adalah manusia yang paling jauh dari dosa."

Hadis tersebut mengindikasikan, bahwa seseorang seyogyanya meninggalkan apa saja yang sulit baginya, baik perkara dunia, maupun perkara akhirat. Seyogyanya setiap orang tidak bersikeras untuk melakukan perkara sulit, jika tidak terpaksa. Seseorang semestinya selalu condong kepada perkara-perkara yang mudah, karena kemudahan dalam setiap perkara sangat dicintai oleh Allah Swt. dan Rasul-Nya.

Demikian pula jika diteliti segala hal yang berhubungan dengan sahabat, maka dapat dilihat, mereka juga sangat condong kepada

kemudahan dan menjauhkan diri dari perkara dunia akhirat yang sulit dan memberatkan.

c. Sikap Para Ulama Terhadap *al-Samahah* dan *al-Yusr*

1) Al-Imam al-'Izz Ibn 'Abd al-Salam

   Memberi kemudahan dan mengangkat kesulitan adalah pokok dan prinsip syariat umat Islam. Syariat Islam tidak membebani dan menyusahkan sama sekali.[23]

2) Al-Imam al-Syatibi

   Mengangkat kesulitan adalah salah satu maksud dari syariat dalam masalah kulliyat. Tidak ada satupun syariat yang diwajibkan, kecuali ada kemudahan di dalamnya.[24]

3) Al-'Allamah Ibn 'Asyur

   Penilitian terhadap syariat, mengindikasikan bahwa keringanan dan kemudahan adalah maksud utama diturunkan kepada manusia [25].

Para ulama sepakat, bahwa tidak ada kesulitan dan kesusahan yang familiar dalam kewajiban-kewajiban syariat, sekalipun secara realitasnya terjadi, karena adanya perbedaan dan perselisihan ulama di dalamnya.[26]

C. Kesimpulan

1. Allah Swt. menginginkan syariat yang diturunkan menjadi syariat yang dapat dilaksanakan oleh seluruh manusia hingga hari kiamat. Oleh karena itu, menjadi sangat manusiawi jika syariatnya itu diformat semudah dan seringan mungkin, sesuai

---

23 Lihat http://www.al-islam. Al-Imam 'Izz Ibn 'Abd al-Salam, *Maqasid al-Syari'ah*, hal. 128.

24 Lihat http://www.al-islam. Al-Imam al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, juz 1, h. 352.

25 Lihat http://www.al-islam. Ibn 'Asyur, *Maqasid al-Syari'ah* al-Islamiyyah, h. 270.

26 Lihat http://www.al-islam. Al-Imam al-Syatibi, *op. cit*., juz 2, h. 132.

dengan perbedaan watak, karakter, masa, geografis manusia, sehingga tidak ada kesusahan dan kesulitan di saat diamalkan.

2. Syariat Islam adalah syariat yang sejalan dengan fitran manusia. Fitrah dasar manusia, menyenangi sesuatu yang ringan dan mudah, lembut dan santun, jauh dari situasi dan perasaan ketat. Watak manusia yang normal, tidak suka dengan sesuatu yang membuatnya susah dan merasa tertekan, serta yang tidak dapat ia sabar terhadapnya. Boleh jadi ada sekelompok orang sabar dan dapat melaksanakannya, akan tetapi kelompok yang lain tidak mampu melaksanakannya. Syariat Islam datang untuk menyentuh semua bentuk manusia. Asas memberi keringanan dan tidak menyusahkan, sungguh telah memberi pengaruh yang sangat besar dalam penyebaran Islam, yang diterima oleh manusia dalam renta abad yang berbeda-beda.
3. Umat Islam adalah umat pertengahan dalam segala sisi kehidupan manusia. Di antaranya adalah sisi syariatnya yang mudah, ringan, tidak membebani.

Menyikapi Perbedaan Persepsi Ulama Fiqh

A. Sayuti Anshari Nasution

I. Pendahuluan

Sebelum datang ke Mesir, saya selalu bertanya-tanya dalam hati, kenapa harus terjadi perbedaan persepsi di kalangan ulama, bukankah kitab sucinya sama? Hadis-hadisnya sama? Kadang-kadang saya tidak menaruh respek menanggapi penjelasan dosen saya di IAIN-SU yang dalam banyak hal selalu menyebutkan perbedaan persepsi imam-imam mazhab. Kesempatan dikirim ke Cairo, dalam benak saya tersimpan satu obsesi, semoga saya dapat belajar hukum Islam dari sumbernya serta terhindar dari perbedaan-perbedaan mazhab yang saya tidak senangi itu.

Sesampainya di Cairo dan mengikuti perkuliahan di al-Azhar, pertama sekali saya mengalami apa yang disebut penyakit "cultural sock" karena yang saya hadapi sehari-hari di perkuliahan tidak sesuai dengan maksud kedatangan saya ke al-Azhar. Saya harus menentukan mazhab, karena jurusan di tingkat S-1 Fakultas Syariah berdasar pada mazhab dan apa yang saya temui sehari-hari di perkuliahan adalah perbedaan persepsi para ulama. Untunglah saya dapat menyesuaikan diri setelah berselang mengikuti perkuliahan beberapa waktu.

Bagaimanakah seharusnya kita bersikap dalam menghadapi perbedaan persepsi para ulama fiqh itu dan apakah perbedaan

persepsi mereka itu dinilai cacat dalam Islam, sehingga mengikutinya juga dianggap termasuk bercacat? Inilah sebuah pertanyaan yang menentukan kawasan makalah ini.

II. Terjadinya Perbedaan Persepsi

Nabi Muhammad Saw. memenuhi panggilan Ilahi setelah sempurna melaksanakan semua tugas-tugasnya, mengantarkan umat manusia dari zaman kebodohan ke zaman cahaya. Beliau meninggalkan umatnya bukan bagaikan air meninggalkan daun keladi, tidak mempunyai bekas, tetapi beliau meninggalkan sebuah buku pedoman lengkap dengan petunjuk pelaksanaannya, yaitu Al-Qur`an dan hadis. Sesuai sabda Rasulullah, *"Saya tinggalkan buat kamu dua barang wasiat, selama kamu berpegang padanya, kamu tidak akan kesasar selamanya"*. (HR. Hakim dari Abu Hurairah).

Kedua sumber hukum di atas sebenarnya masih bersifat bahan mentah yang dapat diolah untuk seterusnya diaplikasikan, kedua sumber di atas belumlah merupakan bahan jadi, karena belum tertuang dalam bentuk kitab undang-undang. Untuk itu masih diperlukan adanya interpretasi. Dalam menginterpretasikan kedua sumber di atas terjadilah perbedaan persepsi.

Kalau kita menginventarisir sebab-sebab terjadinya perbedaan persepsi di kalangan ulama fiqh, kita tidak akan dapat mencatatnya dalam makalah yang sangat kecil ini, karena arena dan kemungkinannya sangat luas sekali. Namun untuk sekedar memberikan contoh soal, berikut ini penulis sebutkan di antaranya sebagai berikut:

1. Perbedaan dalam Analisa Linguistik

Perbedaan analisa linguistik sangat potensial membuat perbedaan pesepsi fiqh, disebabkan sumber-sumber hukum Islam termuat dalam bahasa Arab yang mempunyai aturan-aturan linguistik tersendiri yang tidak mungkin dihindari. Contoh soal

dari perbedaan ini adalah ayat uduk dari surat Al-Maidah ayat 6 yang artinya sebagai berikut, "*Hai orang-orang yang beriman! Bila kamu hendak melaksanakan salat, basuhlah terlebih dahulu muka dan kedua tanganmu sampai siku, kemudian sapulah kepala dan kedua kakimu sampai dua mata kaki.*"

Dalam ayat ini nampaknya ada dua masalah syntaksis yang membuat para ulama berbeda pendapat dalam menentukan sifat wudhu yang benar. Masalah pertama adalah posisi i'rab dari kata "*arjulakum*". Dimana Jumhur mengatakan yang wajib adalah membasuh kaki (mengalirkan air) bukan menyapukan air. Sedangkan kalangan Syi'ah Imamiah berpendapat bahwa menyapukan air ke kedua kaki adalah wajib. Pendapat pertama berdasar pada posisi i'rab dari "*arjulakum*" yang *mansub* yang berarti di*'ataf*kan kepada "*wujuhakum*" yang berada dalam posisi *nasab* sebagai penderita dari "*faghsiluu*". Sedangkan Syi'ah Imamiah beralasan bahwa kata "*arjulakum*" adalah dalam posisi *jar* (sesuai qira'at Ibn Katsir, Abu Amr dan Hamzah). Ini berarti bahwa kata "*arjulakum*" di*'ataf*kan kepada "*ru'usakum*" yang berada dalam posisi *jar* karena terdapatnya huruf *jar* (*ba'*).

Adapun masalah syntaksis kedua terdapat pada huruf *jar* (*ba'*) itu sendiri. Sebagian ulama berpendapat bahwa huruf jar itu berfungsi, sedangkan ulama yang lain menganggapnya *za'idah* dan tidak berfungsi. Atas dasar itu maka yang pertama mengatakan bahwa yang wajib adalah membasuh kaki, sedangkan yang kedua mengatakan bahwa yang wajib adalah mengusap kaki, karena kata "*arjulakum*" pada dasarnya di*'ataf*kan kepada kata yang terdekat yaitu "*ru'usakum*" yang juga berada dalam posisi *mansub*.

2. Sebagian hadis Rasulullah tidak sampai kepada sebagian ulama, sedangkan sebagian yang lain tidak mengetahui hadis lain.

Ini adalah suatu hal yang sangat lumrah, karena sewaktu Rasulullah hidup tidak semua perbuatan, perkataan dan

persetujuannya dicatat. Dalam satu ketika dia didampingi oleh sebagian sahabat, maka sahabat itulah yang mengetahui hadis yang diucapkannya ketika itu, sebaliknya pula pada peristiwa lain. Sebagai contoh, Abu Bakar r.a. yang hampir sepanjang waktu mendampingi Rasulullah, siang, malam, pagi dan sore, namun pernah absen juga sehingga keputusan Rasulullah memberikan 1/6 dari harta warisan buat seorang nenek tidak diketahui oleh Abu Bakar r.a.

Atau mungkin karena masalahnya spesifik untuk orang tertentu, sehingga orang lain tidak mengetahuinya. Umar r.a. yang begitu melekat dengan Nabi umpamanya tidak mengetahui hadis nabi yang mengatakan bahwa wanita tidak perlu melepas kepangan rambutnya disaat mandi junub, sehingga diwaktu dia ditanya tentang cara mandi wanita dia mengatakan kepangan rambut wanita harus dibuka, membuat Siti Aisyah yang mengetahui hadis tersebut angkat suara.

3. Akurasi Hadis Disangsikan

Ini juga suatu hal yang sangat logis terjadi. Ulama telah membuat standar untuk menilai hadis yang dapat diterima dan yang harus ditolak. Namun dalam mengaplikasikan standar tersebut terhadap suatu hadis kadang-kadang dihadapkan masalah yang sulit dideteksi, seperti akurasi perawinya. Oleh Ali bin Abi Talib umpamanya tidak menerima hadis yang diriwayatkan oleh Ma`kal bin Sannan al-Asyja`i sehingga dia mengatakan bahwa seorang wanita yang mati sebelum berhubungan dengan suaminya tidak dapat mahar dan tidak ada ‘iddah, sebaliknya ulama lain menganggap Ma`kal bin Sannan orang yang akurasi hadisnya terjamin, lalu berpendapat bahwa wanita tersebut mendapat mahar *mitsl* dan mempunyai ‘iddah.

4. Perbedaan dalam Memahami Teks

Perbedaan dalam memahami teks ini, memang masalah biasa, karena tarap inteligensi manusia tidak sama tingkatnya, ada yang genius dan ada yang pas-pasan. Umar bin Khattab umpamanya memahami makna *muallafah qulubuhum* adalah orang yang baru

masuk Islam dan hatinya belum stabil, orang itu diberi zakat agar hatinya dapat dikuatkan, bila orangnya sudah bertahun-tahun masuk Islam dan sudah berkali-kali diberi zakat namun tidak ada perubahan, maka menurut Umar orang itu bukan muallaf lagi, atas dasar itu tidak berhak mendapat zakat. Sebaliknya sebagian ulama melihat visual saja, dimana orang itu pernah mendapat zakat di zaman Nabi, ya harus juga diberi zakat.

5. Pengertian Kalimat

Pengertian kalimat juga bisa menimbulkan terjadinya perbedaan persepsi, umpamanya masalah satu kata yang mempunyai dua makna. Contoh kata *quru`* yang dalam bahasa Arab bisa berarti menstruasi dan bisa juga berarti berhenti menstruasi. Orang yang mengatakan *quru`* artinya adalah menstruasi, mengatakan bahwa 'iddah wanita yang ditalak adalah tiga kali menstruasi sedangkan orang yang mengatakan *quru`* bermakna berhenti mens, mengatakan 'iddah wanita tersebut tiga kali bersih.

6. Kontradiksi antara Beberapa Dalil

Kontradiksi antara beberapa dalil sebenarnya, tidak mungkin terjadi, karena sumbernya adalah satu yaitu Allah, sudah barang tentu tidak mungkin Allah membuat beberapa aturan yang saling berbenturan satu sama lain. Kontradiksi itu terjadi dalam pandangan kita saja, karena sarana untuk mengetahui itu di hadapan kita berbeda.

Contoh kontradiksi umpamanya adalah antara dua hadis/ atsar yang tidak diketahui mana yang autentik dan yang tidak, umpamanya. Jumhur mengatakan bahwa orang yang sedang ihram tidak sah nikahnya atas dasar hadis yang menjelaskan bahwa orang yang sedang ihram tidak boleh mengawinkan orang dan tidak dikawini (Hadis riwayat Muslim), tetapi Hanafi berpendapat boleh dengan alasan bahwa nabi mengawini Maimunah dalam keadaan ihram

7. Tidak Terdapat Nash

Dalam bidang ini, sangat logis sekali terjadi perbedaan persepsi. Contoh soal adalah masalah *hajariah* dalam faraidh, dimana saudara kandung diberi hak mendapat warisan seperti saudara seibu yang memang mendapat quota sepertiga.

Sebenarnya masih banyak lagi sebab-sebab terjadinya perbedaan persepsi dalam pengambilan hukum fiqh, namun tidak pada tempatnya menyebutkan semua itu dalam makalah yang sangat sederhana ini. Yang penting diketahui adalah, perbedaan itu terjadi dalam masalah *furu`* dan teknis aplikasi, sama sekali tidak menyentuh prinsip dasar agama.

III. Menyikapi Perbedaan Persepsi

Banyak orang menduga, bahwa keterbelakangan umat Islam dalam perpacuan dunia adalah akibat timbulnya mazhab-mazhab fiqh dan menuduh imam-imam mazhab sebagai agen keterbelakangan itu. Bagaimanakah seharusnya kita menyikapi perbedaan itu.?

A. Perbedaan dalam Fiqh Bukan Cacat

Perbedaan persepsi dalam fiqh ternyata bukanlah kelahiran abad kedua hijriah, tapi jauh lebih dini perbedaan persepsi itu sudah terjadi. Di zaman Nabi Muhammad Saw. sendiri perbedaan persepsi itu sudah terjadi, untungnya Nabi masih berada di tengah-tengah mereka sehingga semua jenis perbedaan itu dapat diselesaikan. Sepeninggal baginda Rasulullah Saw., jenazahnya belum lagi dikebumikan, perbedaan persepsipun telah terjadi, saat itu sudah berbeda dengan saat-saat sebelumnya, tempat pengaduan sudah tidak ada, maka fiqh-pun mulai melangkah maju menginjak masa remaja.

Perbedaan persepsi di kalangan umat pada zaman *Khulafaur Rasyidun*, terutama dua khalifah pertama, dapat dikatakan masih

sempit dan terbatas, karena umat Muslim di kala itu masih sedikit dan terkonsentrasi pada jazirah Arabia, yang kalau terjadi permasalahan, mereka akan segera dapat mendatangi khalifah untuk minta penyelesaian masalah yang dipertentangkan. Perbedaan persepsi baru meluas seiring dengan perluasan daerah kekuasaan Islam dan masuknya banyak orang asing ke dalam agama Islam. Di saat itu terasalah kebutuhan umat akan metode pengambilan hukum serta kodifikasi hukum yang dapat dirujuk sembarang waktu. Di saat itu fiqh-pun maju selangkah lagi untuk menginjak usia kedewasaannya, di bawah komando ulama-ulama mazhab, Malik, Hanafi, Syafii, Hambali dan lain-lain.

Masing-masing ulama mazhab, adalah pakar-pakar yang mengarungi kehidupan ilmiah yang tidak ada taranya, mereka mengembara ke semua pelosok untuk mencari ilmu pengetahuan, kehidupan mereka telah dikorbankan untuk agama, mereka terkenal mempunyai etiket yang super baik dengan kata lain mereka itu telah memenuhi apa yang disebut syarat-syarat mujtahid. Oleh sebab itu, maka wajar kalau masing-masing mereka mempunyai teknis tersendiri dalam menanggapi suatu fenomena hukum.

Hasil analisa mereka itu diinventarisasikan dalam satu kodifikasi hukum yang pada fase berikutnya dianggap sebagai buku mazhab, yang dapat dirujuk sembarang waktu oleh orang yang membutuhkan. Perbedaan persepsi di kalangan mereka, sebenarnya tidak menyentuh masalah-masalah fundamentil agama, tetapi hanya sebatas masalah-masalah *furu'* dan teknis aplikasinya, yang tidak mungkin terjadi persamaan pendapat beberapa orang yang berbeda kondisi dan tempat di dalamnya. Tidak seorang-pun dari mereka yang mengatakan bahwa pendapatnya adalah yang paling benar dan wajib diikuti, tapi sebaliknya mereka memberikan kebebasan kepada orang lain untuk mencari pendapat yang lebih baik dan sesuai dari pendapat mereka. Oleh sebab itu sangat tidak proporsional apabila mereka dituduh sebagai agen perpecahan umat.

Barangkali, apabila kita ingin mencari-cari kesalahan, yang salah adalah peraktek sebagian pengikut mazhab tertentu yang menganggap bahwa mazhab mereka adalah satu-satunya mazhab yang valid, sedangkan mazhab yang lain adalah tidak legal oleh sebab itu harus dibabat. Pendapat yang salah seperti ini disebut dengan istilah fanatik buta, yang dicela dalam agama Islam sendiri melalui ayat ke-13 surat Al-Syura dan ayat ke-159 surat Al-An`am.

Dengan demikian, selama interpretasi terhadap Al-Qur`an dan hadis seperti yang dilakukan oleh imam-imam mazhab berjalan sesuai dengan aturan main yang telah disepakati, maka perbedaan persepsi yang terjadi berikutnya tidak dapat dikatakan cacat, tetapi sebaliknya bila interpretasi itu dilakukan tidak melalui tata cara yang disepakati (imam mazhab terhidar dari hal seperti ini), maka itulah yang dikatakan cacat.

B. Koleksi Fiqh Harus Diabadikan

Tidak ada seorang santri ilmu-ilmu keislaman-pun yang mencurigai niat baik dari imam-imam mazhab dalam mengeluarkan ide-ide fiqhnya dan tidak seorang santri ilmu-ilmu keisalaman-pun yang mencurigai kapabilitas imam-imam mazhab dalam mengambil hukum. Oleh sebab itu ide-ide yang mereka keluarkan, tidak perlu dipertanyakan tendensinya begitu juga keabsahannya.

Bahkan sebenarnya yang perlu dipertanyakan adalah cocok tidaknya ide-ide itu dengan tuntutan zaman dimana kita hidup. Bila pertanyaannya demikian, maka ide-ide itu harus diabadikan agar dapat dirujuk setiap waktu diperlukan. Bila ternyata ide-idenya masih cocok dengan zaman dimana kita berada, maka kita dapat mengambilnya tanpa harus melaksanakan kegiatan penelitian yang memakan waktu dan biaya (*al-muhafadzhah 'ala al-qadim al-shalih*) tapi bila ternyata tidak cocok dengan zaman dimana kita berada, maka kita dapat meninggalkannya dan menggantinya dengan ide-ide baru yang lebih cocok (*al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah*). Adapun

membuang ide-ide yang mereka hasilkan dengan jerih payah yang berkelanjutan bertahun-tahun lamanya, adalah merupakan tindakan bunuh diri yang merugikan perbendaharaan besar umat Islam.

IV. Penutup

Munculnya buku dengan judul "Islam Tanpa Mazhab" oleh Musthafa Syak`ah semula mendapat tanggapan serius dari beberapa ilmuan Islam. Namun setelah berselang beberapa waktu, tidak ada juga implementasi dari ide itu. Di negara-negara yang menentukan mazhab tertentu, seperti Indonesia, Malaysia (Syafii), Mesir, Sudan, Marokko (Maliki), Saudi (Hanbali-Wahabi), Yaman (Zaidi), Iran (Imamiah) dll tidak mengadakan perubahan apa-apa, artinya ide itu mengalami kekandasan.

Kekandasan ide itu mengundang orang untuk mempertanyakan tentang kapabilitasnya, apakah tepat dan akan membawa hasil yang lebih baik buat umat Muslim dunia, atau hanya sekedar ide ilmiah yang tidak membuat suatu bangsa lapar dan tidak pula membuat bangsa itu kenyang.

Bila yang dimaksud dengan, "Islam Tanpa Mazhab" adalah membuang semua ide-ide pakar fiqh yang terdahulu dan kita membangun kembali fiqh dari nol, maka penulis melihat tindakan itu adalah merupakan tindakan maju selangkah untuk mundur seribu langkah. Tetapi bila yang dimaksud dengan Islam tanpa mazhab adalah menghilangkan fanatik bermazhab, penulis melihat judul buku itu terlalu dibesar-besarkan, melebihi dari kapasitas dan targetnya sehingga tampak sangat kontraversial.

Pemikiran Abdullah Ahmad al-Naîm, Hasan Turâbi, dan Muhammad Syahrûr tentang Pembaruan Metodologi Hukum Islam Kontemporer dan Problematikanya

Hamzah Hasan, M.Ag.

A. Pendahuluan

Abdullah Ahmad Na'im (lahir 1946-, asal Sudan), Hasan Turabi (lahir 1932-, Sudan), dan Muhammad Syahrur (lahir 1938-, asal Syria) adalah tokoh intelektual dunia Islam produk abad 20, jebolan Pendidikan Tinggi Barat dari Prancis, Inggris, Amerika hingga Skotlandia, yang faktanya dalam kancah pergumulan pemikiran hukum Islam (*fiqh - ushûl fiqh*) modern-kontemporer[1] diklaim dengan

1 Meskipun pemikir Ahmad Na'im, Hasan Turabi dan Muhammad Syahrur diklaim oleh banyak kalangan dengan nada negatif, namun sebagai akademisi, harus tetap menjaga etika ilmiah dalam mendialogkan sebuah produk pemikiran. Sebab pemikiran Ahmad Na'im, Hasan Turabi dan Muhammad Syahrur dalam pandangan penulis masih berproses -kini dan masa datang- pengujiannya dalam perspektif metodologi hukum Islam. Bagi penulis, ketiga akademisi dan pemikir muslim ini memiliki kapabilitas memadai dalam usaha memahami nash-nash Al-Qur'an, selain sebagai sosok yang lahir di wilayah Arab, juga sebagai akademisi sejati, dimana ketiganya mencapai puncak jenjang akademik di bidangnya masing-masing,

beragam sebutan bernada negatif, mulai dari julukan "konservatif", "sekuler", "liberal", bahkan sampai pada tingkat "pengkafiran". Namun demikian, sebagian kalangan Islam juga menyebutnya justru sebaliknya yaitu sebagai "pembaharu" bahkan sebagai "tokoh moderat" pemikiran Islam modern dan kontemporer.

Beberapa aspek yang patut dicermati dari ketiga tokoh ini adalah riwayat hidup dan latar belakang keilmuan dan keahliannya, serta dominasi aktifitas keilmuan yang digelutinya secara rutin, runtut, luas dan mendalam. Kemudian, secara khusus yang menjadi sorotan utama makalah ini adalah gerakan pembaharuan pemikiran tentang metodologi hukum Islam ketiga tokoh tersebut, terkait dengan isu-isu hukum Islam kontemporer, yang ilmu perangkat utamanya adalah disiplin ilmu ushul fiqh dan ilmu fiqh -di samping disiplin ilmu bahasa Arab, ilmu Al-Qur'an dan Ilmu Hadits-, dimana ketiga tokoh ini, masing-masing menampilkan corak pemikiran tersendiri dalam upaya melakukan pembaruan metodologi pemikiran hukum Islam seiring dengan perkembangan permasalahan hukum-hukum Islam yang berlangsung secara cepat dan beragam.

Dengan demikian, makalah ini berkepentingan untuk berusaha mengkaji pokok-pokok pemikiran ketiga tokoh kontroversial Abdullah Ahmad Na'im, Hasan Turabi dan Muhammad Syahrur dalam kaitannya dengan pendekatan dan metodologi pemikiran hukum yang ditempuhnya. Namun demikian, makalah ini tidak berkepentingan untuk mengkaji secara tuntas terhadap ketiga model dan corak pemikir tersebut, sebab selain kapasitas makalah

---

hingga memperoleh gelar Professor, dan memiliki karya ilmiah yang berani dipertahankan di hadapan akademisi lainnya. Dalam konteks metodologi hukum Islam, memang tidak satupun dari ketiganya yang berasal dari spesialisasi Fiqh dan Ushul Fiqh (seperti Hasan Turabi dan Ahmad Na'im dari hukum publik/positif dan Muhammad Syahrur dari spesialisasi teknik sipil), namun hal itu tidak berarti ketiganya tidak diperkenankan mengkaji bidang-bidang yang terkait dengan Fiqh dan Ushul Fiqh, sebab ketiganya memiliki alat (bahasa) dan disiplin ilmu lain untuk membahas tema-tema yang terkait dengan metodologi hukum Islam (Ushul-Fiqh).

ini terbatas, juga dikarenakan oleh sumber-sumber dan referensi yang diperoleh penulis relatif tidak memadai/terbatas, belum lagi waktu yang terbatas yang diberikan dalam menulis.

Oleh karena itu pula, makalah ini juga tidak bermaksud memberikan "klaim" terhadap ketiga tokoh pemikir Islam tersebut, melainkan semata sebagai upaya mencermati atau berusaha menganalisa berdasarkan data secara "apa adanya" atas buah-buah pemikiran ketiga tokoh yang dimaksud terkait dengan upayanya dalam memahami nash-nash Al-Qur'an maupun hadis yang berhubungan langsung dengan formulasi hukum Islam, khususnya disiplin ilmu ushul fiqh yang disebut sebagai pendekatan dan metode pemikiran hukum Islam.

Untuk kepentingan tersebut maka makalah ini disusun dengan sistematika sebagai berikut, yaitu; a) Pendahuluan, b) Abdullah Ahmad Na'im, c) Hasan Turabi; riwayat hidup dan pembaharuannya, dan d) Pemikirannya Muhammad Syahrur; riwayat hidup dan pemikirannya e) Implikasi pemikiran Hasan Turabi, Muhammad Syahrur dan Abdullah Ahmad Na'im dalam dinamika pemikiran hukum Islam kontemporer, dan terakhir e) kesimpulan.

B. Abdullah Ahmad Na'îm

1. Riwayat Hidup dan Aktifitas Keilmuan

Abdullah Ahmad al-Na'im (selanjutnya disebut Ahmad Na'im) lahir di Sudan pada 19 Nopember 1946. Ia adalah alumni Universitas Khartoum di bidang hukum dan melanjutkan studinya di Cambridge University, Inggris, hingga meraih gelar LLB & Diploma dan Magister di Fakultas Kriminologi pada tahun 1973. Gelar Ph.D-nya diperoleh dari Universitas Edinburgh, Skotlandia tahun 1976, dan kembali ke Sudan menjadi dosen hukum di Universitas Khartoum. Menjelang tahun 1979 ia diangkat menjadi kepala Departemen Hukum Publik di Fakultas Hukum Universitas Khartoum. Tahun 1981-1982 menjadi penasehat (anggota) *Rockefeller* dalam HAM di Columbia University. Kemudian, ia profesor Olof Pahnte di University

of Upshala (1991-1992). Pada bulan Juli, 1993 menjadi Direktur Eksekutif Africa Watch, Washington D.C., Amerika Serikat. Disiplin keilmuan Ahmad Na'im adalah ilmu hukum, selain ahli Hukum Islam, ia juga ahli hubungan internasional khususnya hukum publik seperti kriminal, Hak Asasi Manusia dan kebebasan sipil (*civil liberties*).[2]

2. Pemikiran Ahmad Na'im Tentang Pembaharuan Metodologi (Sumber) Hukum Islam

Karya Ahmad Na'im yang menjadi rujukan makalah ini adalah buku yang pada awalnya ditulis dalam bahasa Inggris, berjudul "*Toward and Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right, and International Law*", yang diterbitkan di Amerika, pada tahun 1990. Buku ini kemudian diterjemahkan oleh Husain Ahmad Amin, di Kairo, pada tahun 1994 dalam judul " نحوتطويرالتشريع الإسلامي " (Menuju Pengembangan Hukum Syariat). Pada tahun yang sama, 1994, diterjemahkan juga ke dalam bahasa Indonesia, dalam judul "*Dekonstruksi Syariah; Wacana Kebebasan, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*", oleh Ahmad Suaedi dan Amiruddin Ar-Rani, diterbitkan LKiS, Yokyakarta.[3] Dari ketiga

---

2 Daftar riwayat hidup al-Na'im ini diperoleh penulis dari berbagai sumber baik dari pengantar redaksi penerbitan bukunya, maupun dari internet; Abdullah Ahmad Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, (Yokyakarta, *LKIS*, 2004), h. xi; lihat juga John O. Voll, "*Foreword*," dalam Abdullah Ahmad Naem,"*Toward an Islamic Reformation*, XI; Adang Djumhur Salikin,"*Reformasi Syari'ah dan HAM dalam Islam: Bacaan Kritis terhadap Pemikiran An-Na'im*", (Yogyakarta: Gama Media, t.t), h. 19-26; Ibrahim Siregar, *Ahmad Na'im dan Pembaharuannya Tentang Hukum Islam,* Analitik Islamika (jurnal), Malaysia, Vol. VII, No 2, 2005, h 92-115

3 Sebagai kepentingan referensi orisinil dan valid dalam penulisan makalah ini, maka diperlukan ketelitian dalam membaca buku terjemahan, sebab dapat dibayangkan jika pembacaan dan penterjemahan terhadap suatu naskah buku yang telah melalui proses perpindahan secara berulang-ulang, misalnya aslinya berbahasa Inggris, kemudian diterjemahkan ke bahasa Arab, lalu terjemahan Arabnya diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, dan terakhir terjemahan bahasa Indonesia diterjemahkan ke dalam bahasa Makassar!?. Dalam kasus buku Ahmad Na'im yang ditulis dalam bahasa Inggris, yang dalam waktu yang sama diterjemahkan dari bahasa Inggris ke dalam dua bahasa yaitu Arab dan Indonesia, sebagaimana penulis alami, yang seharusnya membaca langsung yang berbahasa Inggris

versi tersebut, penulis menggunakan versi terjemahan bahasa Arabnya, namun juga tidak mengesampingkan terjemahan bahasa Indonesia dan buku aslinya yang berbahasa Inggris, karena selain untuk kepentingan terjemahan, juga karena di dalam versi Indonesianya tercantum catatan kaki, sedangkan versi bahasa Arab tidak mencantumkannya.[4]

Tema buku tersebut diangkat oleh Ahmad Na'im dengan pertimbangan bahwa dibutuhkan untuk menyeimbangkan hak-hak muslim dan non muslim dalam menentukan nasib sendiri. Sehingga, perhatian utamanya adalah bagaimana mempertahankan legitimasi Islam atas pembaruan yang diusulkan yang disajikan secara rasional untuk tujuan-tujuan pembaruan dan menjamin validitas Islam atas metodologi pembaruan. Yang menarik dicermati bahwa Ahmad Na'im mengakui bahwa dalam menterjemahkan ayat ia lakukan secara langsung, dan tidak menggunakan lagi Al-Qur'an terjemahan, kecuali dalam kondisi tertentu.

Di dalam karya Ahmad Naim tersebut diuraikan sejumlah pemikiran tentang upaya pembaharuan metodologi hukum Islam, khususnya mengenai sumber-sumber dalil hukum sebagai unsur metodologi hukum Islam, yang menurutnya sangat urgen dipertimbangkan sebagai alternatif dalam manjawab berbagai persoalan kontemporer hukum Islam, terutama mengenai hukum publik.

---

saja, namun karena penulis hanya berkompeten dalam versi Arab dan versi Indonesianya, dengan sesekali secara pasif merujuk kepada buku aslinya, .

4 Perlu diketahui bahwa yang membedakan buku asli, versi bahasa Inggris, dengan edisi terjemahan bahasa Arab, sebagaimana dijelaskan Ahmad Na'im, dalam pengantar bukunya, adalah bahwa dalam versi bahasa Arab, penulis meniadakan catatan kaki, dan cukup dengan daftar pustaka/referensi di akhir buku. Hal ini dilakukan, sebagaimana dinyatakan oleh Ahmad Na'im, dengan alasan bahwa catatan kaki atau penjelasan digunakan dikarenakan sasaran pembaca membutuhkan mengetahui sumber-sumber dan penjelasan yang dirangkum dalam catatan kaki. Sedangkan dalam versi bahasa Arab tidak dicantumkan dengan dua pertimbangan; (1) pembaca masyarakat Mesir (Arab), dipandang telah banyak memahami penjelasan-penjelasan yang ada pada catatan kaki, dan (2) bahwa pembaca masyarakat Arab ketika membaca relatif tidak membutuhkannya.

a. Tentang Al-Qur'ân

Terkait dengan sumber syariat pertama ini Ahmad Na'im berkata;

و يرى المسلمون كافة أن النص القراَنى محكم غير قابل للجدل حوله. أما ما هو فى حاجة إلى إعادة النظر, فى رأيى, فهو إستخدام القران أساسا للقانون الذى يحتكم إليه الناس فى حياتهم الدنيا هذه

(*...bahwa umumnya umat Islam memandang nash Al-Qur'an sebagai teks muhkam* (*pasti*) *yang tidak boleh diperdebatkan tentangnya. namun hal yang patut dikaji ulang kembali adalah penggunaan nash Al-Qur'an sebagai dasar undang-undang* (*hukum positif*) *yang dijadikan pedoman dalam kehidupan dunia ini*).[5]

Oleh karena minat keilmuan dan akademik Ahmad Na'im adalah hukum publik, maka sejak awal berpandangan bahwa yang terpenting ditelaah kembali adalah bagaimana penggunaan Al-Qur'an sebagai dasar hukum positif. Dalam konteks demikian ia berpendapat bahwa Al-Qur'an terutama yang lebih berupaya membangun standar dasar prilaku umat Islam ketimbang mengekspresikan standar-standar itu sebagai hak dan kewajiban. Menurut Ahmad Na'im, Al-Qur'an berisi gagasan yang mendasar tingkah laku masyarakat beradab seperti tenggang rasa, kejujuran, dan kepercayaan dalam berbagai urusan perdagangan, integritas, dan kejujuran dalam administrasi peradilan, dan mengekspresikannya sebagai etika agama Islam. Ia menambahkan, bahwa kecuali untuk beberapa pelanggaran tertentu seperti *hudûd dan Qishâsh,* Al-Qur'an tidak menyebutkan konsekuensi hukum tentang pelanggaran "hukum publik"-nya. Dengan demikian,

5 Ahmad Na'im, *Nahw Tathwîr al-Tasyrî' al-Islâmy* (diarabkan oleh Husain Ahmad Amin), (Kairo, Sina li al-Nasyr, 1994), h. 47

Al-Qur'an bukanlah kumpulan hukum (buku hukum)[6] melainkan sebagai sesuatu yang memiliki daya tarik bagi umat manusia untuk mentaati Tuhan yang telah lebih awal diwahyukan, dan meski begitu salah besar bila mengabaikan pengaruh Al-Qur'an dalam menciptakan sistem perundang-undangan Islam.[7]

Ahmad Na'im sangat menganjurkan mempertimbangkan kembali prinsip *"Naskh"* atau pembatalan/pencabutan berlakunya hukum ayat-ayat Al-Qur'an tertentu, digantikan dengan ayat lain. Ia menginginkan prinsip "*Naskh*" ini tetap diberlakukan demi menjaga konsistensi, yang dengan demikian hukum positif dapat dikembangkan berdasarkan wahyu-wahyu periode Madinah yang membatalkan wahyu-wahyu periode Mekkah. Dalam konteks inilah Ahmad Na'im mempertanyakan, apakah boleh menggunakan ayat-ayat yang secara khusus pernah di-*Nasakh* sebagai dasar hukum Islam baru? Bagi Ahmad Na'im sendiri, bukan hanya boleh, bahkan menjadi kewajiban menerapkannya, jika menyelesaikan problema hukum syari'at dewasa ini.[8]

Berdasarkan hal di atas, maka dapat disimpulkan bahwa Ahmad Na'im memandang wajib menerapkan konsep "*Naskh*" dalam menjawab problematika hukum positif syariah.

b. Tentang Sunnah

Mengikuti konsep "Sunnah" Fazlur Rahman, Ahmad Na'im mengatakan bahwa konsep sunnah memiliki dua sisi; 1) sisi yang secara historis (dianggap) fakta tingkah laku, dan 2) sisi normatif, fakta tersebut bagi generasi-generasi penerus. Sehingga, dengan

6 Di dalam Al-Qur'an hanya terdapat sekitar 500 (atau 600 menurut sebagaian ulama) ayat-ayat hukum dari seluruh ayat-ayat Al-Qur'an, itupun hukum yang terkait dengan ibadah ritual, dan hanya 80 ayat yang mengandung bahasan pokok tentang hukum, dalam pengertian hukum secara langsung dan jelas

7 *Ibid.*, h. 47-48.

8 *Ibid.*, h. 48-49

demikian konsep al-Sunnah secara luas (sebagai tradisi individu terkemuka atau tradisi umat Islam masa awal) tidaklah menyalahi keberadaan riwayat (*transmisi verbal*) tingkah laku Nabi sejak masa-masa Islam awal.[9]

Tentang sejak kapan definisi "Sunnah" muncul, telah menuai perselisihan di sebagian kalangan pengkaji yang dapat dibagi menjadi tiga golongan 1) bahwa defenisi sunnah relatif muncul belakangan, 2) konsep sunnah telah ada sejak masa awal Islam, dan 3) konsep sunnah Nabi Muhammad Saw. sebagai sumber syariat kedua baru muncul pada akhir abad ke-2 H., sementara di abad pertama Hijriah pengertian Sunnah dengan mengacu pada Sunnah Nabi maupun pengertian Sunnah dalam tradisi individual seorang muslim dan masyarakat pada umumnya. Bahwa sifat hubungan para sahabat dengan Nabi (yang secara terus menerus memantau selama hidupnya, fungsi Nabi sebagai guru yang mengajar, dan sahabat bukanlah murid pencatat belaka) membuat sulit untuk melepaskan elemen kenabian sama sekali dari ajaran dan fakta yang diduga berasal dari para sahabat.[10]

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa Ahmad Na'im berusaha membedakan antara 'yang berasal dari Nabi' dan 'yang berasal dari sahabat' itu sendiri, dan ini memiliki kerumitan tersendiri untuk membedakannya. Dalam konteks ini kemudian Ahmad Na'im berkeyakinan bahwa upaya apapun untuk mengubah (membedakan) "keaslian" dari "kepalsuan" atau mengembalikan Sunnah yang tercemar sebelumnya adalah hampir-hampir mustahil dilakukan saat ini.

Perlu diketahui bahwa konsep sunnah (termasuk di dalamnya mengenai konsep tentang Al-Qur'an sebagaimana dibahas di atas) yang digali oleh Ahmad Na'im keseluruhannya dielaborasi dari

9 *Ibid.*

10 Ahmad Na'im, h.

Ibnu Khaldun, Fazlur Rahman, Ignaz Goldziher, Vesey-Fitzegerad, Cf. Coulson dan Joseph Schacht. Khusus Fazlur Rahman, menjadi sosok yang paling dominan dikutip pandangannya oleh Ahmad Na'im, sehingga dengan demikian, untuk memperoleh kajian lebih mendalam mengenai konsep sunnah yang ditawarkan Ahmad Na'im diperlukan untuk lebih banyak merujuk kepada konsep-konsep sunnah yang ditulis oleh Fazlur Rahman dalam karyanya berjudul "*Concept of Sunna, Ijtihad and Ijma' in the Early Period*" yang diterbitkan pada tahun 1962.

c. Tentang *al-Ijmâ'* (Konsensus)

Walaupun prinsip *ijmâ'*[11] sebagai sumber syari'ah sudah diterima sejak masa awal Islam, namun pengertian menentukan ruang lingkup dan bagaimana pola penerapannya masih menjadi bahan perdebatan besar, sebagaimana dikatakan:

> من المشكلات الخاصة بتحديد مجال الإجماع وكيفيته....
> ورغم قدم عهد قبول مبدأ الإجماع مصدر للشريعة, فإنَ
> معناه ومجاله ظل محل خلاف كبير

Ahmad Na'im misalnya mempertanyakan, apakah yang dimaksud dengan *ijmâ'*? apakah ia mensyaratkan kebulatan suara penuh atau dapat dikatakan *ijmâ'* meskipun banyak yang tidak sepakat atau ditolak oleh sebagian kecil orang, dan kepada siapa *ijmâ'* itu mengikat? Adakah ia konsensus para sahabat dan umat Islam di Madinah? Atau konsensus para ulama, ahli fiqh Islam secara umum, atau terbatas pada wilayah tertentu, atau keseluruhan umat

---

11 Prinsip *Ijmâ'* menjadi hujjah dalam penetapan hukum dengan menggunakan argumen hadis nabi "«لا تجتمع أمتي على ضلالة»" dan fiman Allah dalam Surah al-Nisâ', ayat 115"

Islam? Adakah itu *ijmâ'* satu generasi atau ijma' beberapa generasi? Ataukah *ijmâ'* masa lalu adalah ijma' mengikat bagi generasi setelahnya? Seluruh pertanyaan tersebut masih menjadi perdebatan di berbagai kalangan dewasa ini. Menurutnya, pertanyaan-pertanyaan demikian inilah yang menjadi masalah fundamental *ijmâ'* yaitu apakah ijma' didasarkan pada prinsip kedaulatan rakyat, atau atas dasar asumsi otoritas, kesalehan, dan moralitas agama?[12]

Dengan demikian Ahmad Na'im tetap mengakui kedudukan *ijmâ'* sebagai sumber dalam penetapan hukum, namun tidak dengan terpaku kepada pola-pola klasik dalam menerapkan *ijmâ'* ke dalam penyelesaian masalah-masalah hukum kontemporer.

d. Tentang *al-Qiyâs* (analogi)

Pertama-tama yang perlu dikemukakan di sini bahwa Ahmad Na'im mengakui *al-Qiyâs* sebagai sumber syari'ah secara independen. Karena itu ditengah-tengah tertutupnya pintu ijtihad hingga abad ke 19, maka menjadi mungkin untuk terus memberi kesempatan dan terbuka dalam meng-*istinbath* (menetapkan) persoalan-persoalan hukum baru, yang didasarkan pada prinsip-prinsip syari'ah dan hukum-hukumya yang tetap.

Ahmad Na'im memahami *al-Qiyâs* sebagai produk pemikiran, sehingga mendapat sebagian kalangan-kalangan karena *al-Qiyâs* didasarkan pada akal dan bukan pada wahyu. Karena itu, penolakan itu dapat dihindari apabila *al-Qiyâs* diterapkan pada kasus-kasus yang tidak ada sumber lain yang dapat digunakan dan hasilnya diketahui sepenuhnya sesuai sesuai dengan keseluruhan syari'ah dan prinsip-prinsip serta kaidah-kaidah syari'ah yang telah ada.[13]

e. Tentang *al-Istihsân, al-Istishlâh, al-Istishhâb, dharû'rat* dan *al-'Urf*.

12 *Ibid.*, h. 51

13 *Ibid.*, h. 52

Al-Istiḥsân dimaknai Ahmad Na'im dengan "konstruksi menguntungkan" (*pavorable construction*), karena penggunaan term *al-Istihsan* pernah diterapkan secara nyata untuk mengindari *al-Qiyâs* yang kaku. *Al-Istiḥsân* juga dimaknai sebagai "pilihan hukum" (*juristic preverence*), dengan alasan bahwa mengikuti *al-Qiyâs* yang kaku, seorang ahli hukum mungkin lebih suka atau memilih (*yastaḥsin*) jalan keluar yang lain.

Istishlâḥ (kemaslahatan umum) kerap dikaitkan dan kadang-kadang dirancukan dalam *istihsân*, meskipun *istishlâḥ* mungkin dapat diteliti lebih lanjut sampai ke akar-akarnya, ketimbang *al-istiḥsân*. Al-Ghazali mendefinisikan al-*Istishlâḥ* sebagai memelihara maksud-maksud Syara' penciptaan, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Pemeliharaan terhadap hal-hal tersebut meliputi seluruh nash-nash syariat di satu sisi, dan di sisi lain ia sejalan dengan *qiyâs* yang lazim. Dalam kontek demikian Imam Syafi'i memilih doktrin *Istishḥâb* yang lebih baku.

Adapun *Dharûrât* dapat dipandang sebagai penjabaran dari qiyas terhadap kandungan prinsip ayat-ayat Al-Qur'an seperti ayat yang terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 239 (فإن خفتم فرجالا أوركبانا) karena ayat tersebut mengizinkan tentara berkuda untuk shalat di atas kuda sebagai ganti ibadah yang dilakukan secara normal yang dengan demikian dapat disimpulkan melalui analogi bahwa keterpaksaan suatu yang tidak boleh menjadi boleh (الضرورة تبيح المحظورات). Contoh lain ayat yang menerangkan larangan memakan daging bagi bagi seorang muslim, kecuali jika hanya itulah satu-satunya jalan untuk mempertahankan hidup seseorang.

'Urf (kebiasaaan) diterima oleh mazhab Hanafi dan Maliki dalam batas tertentu sebagai sumber Syariah, sedangkan Syafi'i menolaknya. Mazhab Hanafi berpendapat *'Urf* dapat melampaui *Qiyâs,* tapi tidak boleh melampaui *Nash* Al-Qur'an dan al-Sunnah. Dengan demikian *'Urf* sebagaimana *al-Istihsân* dan *al-Istishlâh* menduduki posisi yang sama sebagai sumber sekunder setelah

Al-Qur'an dan al-Sunnah, begitupula *al-Ijmâ* dan *al-Qiyâs* sebagai sumber sekunder setelah *Nash*.

3. Persoalan Hukum Kontemporer Ahmad Na'im

Ahmad Na'im telah mengangkat sejumlah pemikiran yang terkait dengan persoalan kontemporer, terutama menyangkut hukum publik Islam, hukum pidana dan persoalan Hak Asasi Manusia (HAM), yang keseluruhan tema tersebut dapat dikategorikan sebagai kajian politik Islam.

a. Hukum Pidana

Konsep hudud yang merupakan unsur penting dalam penerapan hukum pidana Islam, memiliki keragaman dalam pelaksanaannya khususnya jika dikaitkan dengan *Jinâyât* dan *ta'zîr*. Walaupun hukuman *Jinâyat* (pidana) ditunjuk oleh teks Al-Qur'an yang jelas namun teks yang sama mengizinkan adanya kebijakan alternatif, yaitu *Qishâh* atau *diyyat*. Kecuali *hudûd Sakr* (pidana mabuk) dan *riddat* (murtad) yang meragukan pada prinsipnya tidak ada wewenang keagamaan Islam untuk menghapus had terhadap suatu pelanggaran, yang dapat dilakukan adalah membatasi aplikasinya dalam praktek, karena itu perlu dipertanyakan apakah *hudûd* itu terbatas kepada pelanggaran-pelanggaran yang hukumannya secara tegas ditetapkan dalam Al-Qur'an, atau termasuk pelanggaran-pelanggaran hukumannya disebut dalam al-Sunnah saja? Umumnya para ahli hukum perintis menggunakan keduanya yaitu pelanggaran-pelanggaran yang hukumannya ditetapkan secara tegas baik oleh Al-Qur'an maupun al-Sunnah, dalam konteks demikian *hudûd* dibagi menjadi enam, yaitu *sariqat* (pencurian), *harâbat* (pemberontakan atau perampokan), *zina*, *qazf* (menuduh berzina), *sakr* (mabuk), dan *riddat* (murtad).

Sebagai contoh hukum pembunuhan, apakah batang tubuh aturan-aturan hukuman dalam pembunuhan dapat diterima secara

apa adanya ataukah harus dimodifikasi dengan mengacu pada pertimbangan-pertimbangan Islam modern? Sebagaimana halnya apakah perlakuan bagi pembunuhan dan melukai anggota badan hendak diklasifikasi secara pidana atau perdata?

b. Masalah Gender

Masalah gender dibahas oleh Ahmad Na'im ketika membahas persoalan Hak Asasi Manusia (HAM). Persoalan gender dan agama atau "التمييز على أساس الجنس و الدين", bahwa baik perbedaan jenis kelamin maupun perbedaan agama di bawah syari'ah dalam konteks kekinian tidak dapat diterima.

Di antara masalah utama adalah mengenai diskrimanasi hukum keluarga dan perdata syariah, yaitu; 1) laki-laki muslim boleh mengawini perempuan Kristen atau Yahudi, tetapi perempuan muslimah tidak boleh mengawini laki-laki Kristen atau Yahudi 2) perbedaan agama adalah penghalang bagi seluruh pewarisan, sehingga seorang muslim tidak akan dapat dari maupun wariskan kepada non muslim. Sementara itu diskriminasi berdasarkan gender dalam hukum keluarga dan perdata mencakup; 1)laki-laki muslim dapat mengawini hingga empat perempuan dalam waktu bersamaan, tetapi perempuan muslim hanya dapat kawin dengan seorang laki-laki saja dalam waktu bersamaan, 2) dalam pewarisan, seorang perempuan muslim menerima bagian lebih sedikit dari pada laki-laki muslim ketika keduanya berada pada tingkatan yang sama dalam hubungannya dengan seorang yang meninggal, dan 3) seorang laki-laki muslim dapat menceraikan isterinya, atau dari seorang isteri-isterinya dengan meninggalkan begitu saja tanpa akad, talak, tanpa berkewajiban memberikan berbagai alasan atau pembenaran tindakannya terhadap seseorang atau suatu otoritas, dan sebaliknya, seorang perempuan muslim dapat bercerai hanya dengan kerelaan suami atau dengan surat keputusan pengadilan yang mengizinkannya

dengan dasar-dasar khusus, seperti ketidakmampuan suami dan keengganannya untuk mengurus isteri.[14]

Menurut Ahmad Na'im, diskriminasi tersebut yang didasarkan pada gender dan agama dipandang melanggar Hak Asasi Manusia (HAM) karena secara moral dan secara politik tidak dapat diterima. Intinya bahwa Ahmad Na'im dalam keyakinannya menolak diskriminasi yang didasarkan pada prinsip gender dan agama dalam konteks kehidupan kekinian, sebagaimana dikatakan[15]:

«فإنّ مبادئ الشريعة التى تقر التمييز الخطير على أساس الجنس و الدين غير المقبول متى نظر إليها با المنظور الحديث لا يمكن فى إعتقادى أن نأخذ بها اليوم ".

Dalam pernyataan Ahmad Na'im tersebut, jelas menentukan sikapnya atas penolakan diskriminasi yang didasarkan pada prinsip agama dan gender jika dipandang dalam konteks kekinian (*manzhûr al-Hadîts*).

c. Hasan Turabi dan Pembaruan Metode Ushul Fiqh

1. Riwayat Hidup Hasan Turabi

Hasan al-Turabi lahir di Kassala, Sudan Timur pada tahun 1932. Ia hidup dalam keluarga yang memiliki tradisi pengajaran Islam dan sufisme. Ia menyelesaikan studinya di Universitas Khourtoum, pada fakultas Hukum, tahun 1955. Kemudian meneruskan studi ke tingkat S2 yang juga dalam bidang hukum pada tahun 1957. Terakhir memperoleh gelar Ph.D dalam bidang Hukum Tata Negara dari Universitas Sorbonne, tahun 1964.

14 *Ibid.,* h. 222-223

15 *Ibid.*

Sekembalinya dari Sorbonne ia kemudian menjadi Dekan Fakultas Hukum di Universitas Khoutoum. Pada tahun 1964 ia menjadi anggota parlemen dan Sekretaris Jenderal Islamic Charter. Kemudian pada tahun 1969, ketika terjadi upaya kudeta oleh kaum kiri, ia mendekam di penjara untuk pertama kalinya hingga tahun 1977, di saat ia menjatuhkan pilihannya untuk rekonsiliasi Nasional dengan Numeiri. Lalu kemudian menjadi Jaksa Agung dari tahun 1979-1982, di samping itu ia juga sebagai kepala penasehat masalah-masalah hukum dan luar negeri hingga tahun 1985.

Pada tahun 1988 Front Nasional Islam (NIF) yang dipimpinnya berkoalisi dengan pemerintahan Shadiq al-Mahdi dan mengantarkannya kembali menjadi Jaksa Agung, lalu menjadi deputi perdana menteri dan menteri luar negeri. Sejak tahun 1996 ia menjabat sebagai ketua Parlemen di masa presiden Jenderal Ahmad Al-Basyir. Pada tahun 2001, ia ditahan atas tuduhan berkhianat kepada negara karena melakukan kesepakatan dengan pemimpin gerakan Kristen di Sudan Selatan, namun kemudian diketahui bahwa ia ditahan karena mengganggu pemerintahan Al-Basyir.[16]

2. Hasan Turabi; Pembaruan Pemikiran dan Metodologi

a. Ide Pembaruan Pemikiran

Karya Hasan Turabi yang menjadi sorotan makalah ini adalah karyanya berjudul "تجديد أصول الفكر الإسلامي", yang diterjemahkan dalam bahasa Indonesia berjudul "*Fiqh Demokrasi; dari Tradisi Kolektif menuju Modernisme Populis*". Sebagai bentuk kegelisahan petualangan inelelektuall Hasan Turabi, ia mengawali penulisan buku ini dengan sebuah judul dalam bentuk pertanyaan besar yaitu adakah pembaruan dalam pemikiran Islam?

16 Hasan Turabi, *Fiqh Demokrasi; dari Tradisionalisme Kolektif menuju Modernisme Populis,* (Jakarta: Mizan, 2003), cet 1, h. 11

Tampaknya pertanyaan Hasan Turabi di atas muncul karena sejak awal ia menegaskan 3 (tiga) kelemahan pemikiran Islam, sebagai berikut;

1. Bahwa pemikiran Islam secara lambat laun tercerabut dari prinsip-prinsip agama (*ushûl al-Dîn*) yang kekal atau *Ushûl al-Syar'iyyat*. Pembaharuan dilakukan dengan semata memandang bahwa agama sebagai produk manusia, dan mengabaikan merujuk kepada konsep tauhid sebagai prinsip dan ciri utama agama.
2. Pemikiran Islam terpisah dari ilmu pengetahuan rasional (*al-Ma'rifat al-'Aqliyyat*). Pola kajian yang masih berlangsung sampai sekarang dapat dicermati dari fenomena seperti satu ulama menulis *matan* (teks), lalu ulama lain melakukan (menguraikan) teks tersebut secara panjang lebar, kemudian yang lain melakukan *hâsyiyat* (catatan), dan terakhir melakukan *ta'lîq* (komentar) atas teks tersebut. Pola ini, menyebabkan ulama hanya berkutat pada persoalan-persoalan *furû'iyyah* (cabang). Ibarat sebuah mobil yang dipisahkan seluruh bagiannya menjadi baut dan rangka besi yang berserakan, lalu seorang ahli mekanik, mengamati bagian-bagian berserakan itu dengan seksama, sehingga jika ditanya tentang mobil secara utuh, maka ia pun tidak mampu menjawabnya.
3. Pemikiran Islam yang tidak mampu menyesuaikan diri dengan realitas kehidupan manusia dan hanya sampai pada tahap pemikiran semata. Mereka tidak mampu membahas persoalan prioritas dalam realita kehidupan yang memberikan ragam pilihan permasalahan keumatan. Sejarah menunjukkan bahwa ulama pernah dihadapkan kepada persoalan kata-kata semisal kata *thalâq* (cerai), bahwa kapan kata *tha-lam-qaf* diucapkan dengan isteri, menyebabkan jatuhnya talak. Pola pemikiran yang bercorak formalisme dan esoteris ini berdampak pada

pengabaian makna dan tujuan hukum-hukum dan ketentuan agama.[17]

Berdasarkan fenomena di atas, maka Hasan Turabi mengajukan suatu metodologi yang disebutnya sebagai "metodologi realistis", yang dalam konteks ini diperlukan peran ilmu-ilmu rasional. Dasar pemikiran ini adalah *pertama*, bahwa Al-Qur'an tidak tersusun secara bab demi bab dan diturunkan sekaligus, akan tetapi secara bertahap sesuai dengan peristiwa yang terjadi secara faktual. *Kedua,* Rasulullah Saw., sangat jarang sekali berkhutbah tentang ajaran Islam secara teoritis, akan tetapi beliau mengajarkan kepada manusia tentang berbagai realitas, peristiwa dan kasus. *Ketiga*, ulama-ulama fiqh masa lampau tidak senang mempersoalkan hal-hal yang belum terjadi.

Ketiga argumentasi tersebut, kemudian Turabi berpendapat bahwa kita berada di sudut yang berbeda dengan zaman fiqh Islam masa lampau. Ia juga berasumsi bahwa kita tidak akan pernah menunjukkan model dan cara berpikir Islam jika tidak mengembalikan realitas kepada Islam dan menyelesaikan masalah secara praktis, sebab terjebak dalam pandangan apologisnya seperti ungkapan "apa yang ada di dalam Al-Qur'an dan al-Sunnah sudah cukup bagi kita", yang sebenarnya hanyalah ilusi berlaka. Sebaliknya harus berkeyakinan dan secara rasional berpandangan bahwa umat Islam membutuhkan ijtihad para ulama dan para ahli fiqh untuk melahirkan fiqh baru guna menghadapi realitas modern. Caranya adalah memperbaharui pemikiran Islam dengan mengintegrasikan ilmu agama dan ilmu alam, tanpa ada pemisahan antara keduanya.[18]

Dengan demikian Hasan Turabi dalam karya bukunya berjudul "*Tajdîd al-Fikr al-Islâmi*", membahas konsep pembaruan secara induktif, yaitu berangkat dari kasus Islam dan pembaruan pemikiran, yang kemudian sampai pada suatu titik yang dipopulerkan sebagai

17 *Ibid.,* h. 14-17

18 *Ibid.,* h. 24

pembaruan ushul fiqh. Setelah itu, ia berbicara mengenai pembaruan agama dan modernisasi, hingga sampai pada pokok persoalan politik yang lebih dari separuh, bahkan hampir semua aktifitas kehidupannya adalah mengkaitkannya dengan persoalan politik.

b. Pembaruan Metodologi Hasan Turabi

Dalam menjawab tantangan-tantangan pemikiran kekinian, setidaknya dapat dibagi menjadi tiga pola sebagai berikut;

1. Tidak terikat pada metodologi pemikiran (ushul fiqh) tertentu, akan tetapi memilih pendapat dan metodologi pemikiran secara bebas sesuai dengan keadaan, namun tetap dalam kerangkan Islam secara universal.
2. Memilih metodologi yang longgar yang berpijak pada semangat dan tujuan Islam, lalu mengemukakan pendapat yang sesuai dengan semagat dan tujuan pokok agama.
3. Memilih metode longgar, tapi meninggalkan masalah-masalah pokok dan hanya memberi jalan pada masalah-masalah *furû'iyyah* yang mudah diselesaikan.[19] Dalam konteks demikian Turabi menginginkan adalah metologi alternatif yang disebutnya sebagai metodologi integratif, yang berlandaskan pada prinsip-prinsip *ijmâ'* (konsensus) dan musyawarah. Metode ini dilakukan dengan menghimpun berbagai perbedaan pendapat kemudian diambil kesepakatan bersama, agar diambil satu pendapat saja yang dijadikan acuan. Menurutnya dengan cara metodologi integratif (penyatuan metodologi) akan menghindarkan perpecahan di kalangan umat. Pola semacam ini sebenarnya telah ditempuh pada masa sahabat dan tabi'in. Karena itulah kemudian, mazhab empat di masing-masing zamannya pada abad 1, 2, dan abad 3 Hijriah melahirkan mazhab tertentu, hingga ketika masa Imam Syafi'i yang menyelesaikan berbagai persoalan

19 *Ibid.,* h. 51-52

dengan metodologi universal dan ilmiah sesuai dengan kaidah-kaidah yang telah disusun.[20]

Turabi menyatakan bahwa suara lantang dengan "universalisme Islam" dari para ulama sudah cukup. Kini, dan seterusnya diperlukan pembaruan. Pembaharuan yang dimaksudkan oleh Turabi adalah pembaruan Ushul Fiqh (metodologi hukum). Turabi menginginkan bentuk -sebagaimana dikemukakan di atas- "Metodologi Ushul Fiqh Baru" sehingga diperoleh "Fiqh Baru". Intinya, Turabi menyerukan untuk terfokus pada metodologi teoritis, yang senantiasa mengembangkan persoalan-persoalan yang disebutnya sebagai "Ushul Fiqh Umum" (ushul fiqh dan pemahaman kolektif) dari pada "Ushul Fiqh Khusus" (ushul fiqh dan pemahaman individu). Artinya, metode *Ijmâ', Qiyâs, Istishlâh, Istihsân, Istishhâb* dan seterusnya harus bersifat luas, tidak bersifat sempit, sebagaimana dilakukan pada masa lalu; periode sahabat, tabi'in, dan sesudahnya. Dalam konteks ini tidak berarti menggunakan metode sahabat, tabi'in atau mazhab masa lalu, namun yang dimaksudkan adalah membuat mazhab yang mampu menjawab masalah modern dan kontempoer.

Turabi dan Ijtihad Ushul Fiqh-nya misalnya menyoroti persoalan *mashlahah* dan *qiyâs* (analogi) dalam menjawab berbagai persoalan kontemporer. Ia berpandangan dan menyadari benar bahwa teori hukum konvensional telah ketinggalan, sehingga membutuhkan artikulasi sebagai teori alternatif. Sebab menurutnya, model-model keagamaan yang disajikan oleh para sahabat tidak lantas kemudian menjadi tawaran tunggal, akan tetapi ia dapat berubah menggantikan model-model keagamaan sahabat. Dengan demikian, Turabi berkeyakinan bahwa patut ada pemisahan-pemisahan realitas modern dari cengkraman masa lalu. Sebab, perkembangan zaman yang demikian berbeda dari masa lalu, menuntut pembaruan-pembaruan

20 *Ibid.*

metodologi-teoritis.[21] Lantas seperti apa konsep pembaharuan metodologi yang diterapakn Turabi?

c. *Qiyâs al-Wâsi'* (analogi luas) dan *Istishhâb al-Wâsi'* (istishab luas)

Tampaknya Turabi sangat prihatin dengan pola analogi (*qiyâs*) yang sempit dan konservatif, dengan hanya menyandarkan pada persoalan-persoalan "cabang" yang telah secara berulang muncul ke permukaan seperti ibadah ritual dan masalah kekeluargaan, padahal persoalan semacam ini hanya membutuhkan metode penyampaian dan pemaparan sebagai penyempurnaan. Sebagai contoh, dalam hal shalat, hanya dibutuhkan kitab "fiqh baru" yang menjelaskan shalat dengan pendekatan yang relevan dengan kondisi moral dan akal manusia muslim modern. Konteks inilah yang disebut dengan analogi (*qiyâs*) terbatas. Menurut Turabi, yang dibutuhkan adalah dalam bidang kehidupan umum. Kehidupan umum antara lain adalah yang berkaitan dengan kehidupan politik, sosial, ekonomi, administrasi, masalah internasional yang mempengaruhi persatuan dan kebangkitan masyarakat muslim. Dalam konteks demikian, benar-benar dibutuhkan pengembangan kaidah-kaidah ushul fiqh yang relevan dan bukan sekedar kaidah-kaidah penafsiran nash saja, sebab berbagai nash dalam bidang kehidupan umum sedikit sekali jumlahnya, karena memang kehidupan umum bersifat fleksibel dan membutuhkan keluwesan. Lagi pula, dengan terbatasnya nash, pertanda sangat membutuhkan qiyas yang luas (*qiyâs al-Wâsi'*)

Turabi menawarkan dua teori (sekaligus sebagai metode) hukum yang disebutnya *qiyâs al-Wâsi'* (analogi luas) dan *al-Istishhâb al-Wasi'* (istishab luas). Yang pertama Turabi mensejajarkan dengan metode *qiyâs al-mashlahat mursalat* (analogi *mashlahat mursalat*). Sedangkan yang kedua, dikembangkannya dengan sebuah kaidah

21 Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam,* (Jakarta: Grafindo, 2000), h. 339

"*al-Ashl fî al-Asyyâ' al-Ibâhaṯ*", bahwa agama tidak diturunkan untuk membangun kehidupan yang seluruhnya baru dan membatalkan semua kehidupan yang sudah ada sebelumnya.[22]

Al-Qiyâs al-Wâsi' (analogi luas) yang dibutuhkan dan bukan Qiyas Terbatas. Qiyas luas dapat dtempuh dengan cara; memperluas analogi dalam berbagai masalah khusus (*juzi'yyat*) dengan menetapkan sekumpulan nash (teks) dan mengambil konklusi tentang tujuan atau kemaslahatan agama dari berbagai nash; setelah itu menerapkannya ke dalam berbagai situasi dan peristiwa baru. Pola inilah yang ditempuh oleh Umar bin Khattab pada masa kekhalifahannya. Sebab, fiqh ini adalah fiqh kemaslahatan umum yang tidak membahas secara terperinci penyesuaian berbagai peristiwa serupa sebelumnya, akan tetapi berangkat dari orientasi perjalanan syariah sejak awal dan berusaha mengarahkan kehidupan saat ini.

Setiap analogi (qiyas) mengharuskan adanya abstraksi kondisi tertentu sebelumnya berdasarkan nash. Contoh kasus; kisah pengaduan seorang pria kepada Nabi Muhammad Saw., dan berkata "*Celakalah aku, aku telah menggauli istriku pada siang hari di bulan ramadhan...*". Kasus semacam ini tidak akan terulang secara persis sama, mungkin kemudian terjadi pada orang lain dengan istrinya sendiri. Peristiwa tersebut, tidak lantas membuat kita tidak mengambil pelajaran (*i'tibâr*) dan menjatuhkan hukum di antara keduanya, dimana pembatalan puasa dapat terjadi dengan cara lain.[23] Dalam konteks demikian, Turabi bertanya, apakah kita akan juga akan mengabstrasikannya dengan menganggap cara itu dan berpegang pada segala bentuk pembatalan puasa dan kemudian memperluas penentuan hukumnya? Di sinilah dibutuhkan analogi luas (*qiyâs al-Wâsi'*). Bahkan menurutnya, terdapat jenis analogi yang

22 Turabi, *op. cit*., h. 50-56

23 *Ibid.,* h. 60-61

lebih luas yaitu analogi global yang lebih luas (*Qiyâs al-Mashlaẖaṯ al-Mursalaṯ*) yaitu mencari inti tujuan hukum dengan cara mengambil sejumlah hukum agama yang disandarkan pada sejumlah peristiwa dan mengambil darinya kemaslahatan umum.[24]

Selanjutnya mengenai metode *istishẖâb al-Wâsi',* dimaknai oleh Turabi dengan satu proposisi yaitu bahwa Nabi Muhammad Saw., tidak menganggap segala norma yang berlaku sebelumnya dibatalkan, tidak berlaku, dan harus dihancurkan untuk membangun di atas prinsip yang sama sekali baru. Akan tetapi, prinsip yang digunakan Rasulullah Saw., adalah bahwa apa yang sudah diketahui oleh manusia dapat diterima, sementara agama diturunkan untuk memperbaiki urusan mereka yang menyimpang. Jika dihimpun prinsip-prinsip *istishab* dengan prinsip-prinsip *maslahah mursalah*, maka fiqh unniversal akan terbangun dengan prinsip-prinsip yang luas tersebut. Dengan demikian secara teoritis, langkah-langkah *istishẖâb al-Wâsi'* (istishab luas) adalah seorang mujtahid memulai dari berbagai nash dengan menggunakan kaidah-kaidah interpretative; kemudian memperluas kajian dengan menggunakan prinsip-prinsip yang luas yaitu prinsip *mashlaẖaṯ mursalaṯ* dan prinsip *istishẖâb*.[25]

Sampai di sini dapat dipahami bahwa Turabi mengembangkan pemikirannya metodologi hukum dengan menggunakan tiga terminologi penting yaitu *al-Qiyâs al-Wâsi'* (analogi luas), *istishẖâb al-Wâsi',* dan *maslaẖaṯ al-mursalaṯ*. Dengan demikian Turabi berusaha melakukan pembaruan metodologi hukum Islam dengan mengkritisi sumber-sumber dalil hukum (selain Al-Qur'an dan al-Hadis) yang masih perlu dikaji dan reformasi, khususnya mengenai *qiyâs, istishẖâb dan maslaẖaṯ*.

24 *Ibid.,* h. 50-60

25 *Ibid.,* h. 61-63

d. Penerapan Metodologi Baru dalam Persoalan Kontemporer

Penerapan kedua konsep metodogis dan teoritis di atas, tampaknya Turabi menginginkan digunakan secara luas dan luwes terutama dalam persoalan "politik". Fokus pembaruan metode "Ushul Fiqh Baru" dan, atau "Fiqh Baru" yang diinginkan Turabi memang tampak sekali difokuskan kepada persoalan politik, sehingga dapat disimpulkan bahwa Turabi menginginkan tema politik dengan segala keterkaitannya dikaji dengan menggunakan metode dan teori Ushul Fiqh. Hal tersebut tercermin dalam dominasi persoalan-persoalan politik yang dijadikan sebagai kasus dalam berbagai karyanya, baik menyangkut tentang Islam dan Negara, Demokrasi, HAM, Hukum Publik, dan sebagainya. Kondisi demikian tidak mengherankan sebab latar belakang akademis Turabi sebagai ahli hukum positif dan dominasi aktifitasnya di bidang baik sebagai dosen hukum, maupun sebagai aktifis politik praktis dan pemerintahan di Sudan.

Semangat Turabi di atas patut dihargai, akan tetapi penting dikritisi, sebab dalam faktanya, Turabi, dalam bukunya *Tajdîd al-Fikr al-Islâmî* (diindonesiakan, *fiqh demokratis*) tidak mengangkat satu khusus mengenai persoalan kontemporer yang dibahas dengan menggunakan metodologi ushul fiqh baru, dan kalaupun ia mengangkat satu tema,--sebagaimana akan dicontohkan selanjutnya oleh pemakalah – masih besifat abstrak. Yang dilakukan adalah persoalan umum yang meliputi isu-isu mengenai Islam dan Negara, demokrasi, HAM dan Hukum Publik. Oleh karena itu penulis akan menyajikan dalam sub bahasan ini dengan uraian umum.

1. Kondisi Politik Ideal

Kondisi politik ideal dalam Islam adalah menuntut gerakan yang melaksanakan *amar ma'rûf* dan *nahi munkar,* saling menasehati, bermusyawarah, menghindari perselisihan yang menimbulkan perbedaan, perpecahan dan fitnah, serta berpegang kepada prinsip musyawarah dan konsensus demi mengembalikan integritas dan

kesepahaman. Apabila bentuk sistem politik tidak demikian, maka menurutnya, berarti mewariskan sistem politik yang bersifat baku dan statis, unsur bodoh dengan realitas dan apatis terhadap perubahan ke arah yang lebih baik.[26]

Tesis Turabi di atas, meninggalkan persoalan serius dalam kaitan dengan metodologi "ushul fiqh baru" yang ditawarkan, di mana Turabi belum menyentuh secara sistematik dalam menjelasan persoalan "politik ideal" dalam Islam. Apa yang ditawarkan sebenarnya adalah nilai-nilai dan norma-norma agama, yang seharusnya ia menjelaskan kepada pembaca mengenai sistem politik yang lebih kongkrit ke dalam suatu tatanan kehidupan tertentu, seperti knsep-konsep "politik ideal" untuk diterapkan di Sudan. Sampai di sini, penerapan pemikiran Turabi ke dalam sistem kehidupan masyarakat masih sangat memerlukan kajian lebih lanjut dan terfokus, sehingga dapat menjadi alternatif bagi para pelaku-pelaku politik Islam di berbagai negara yang berpenduduk mayoritas Islam.

2. Musyawarah dan Kekuasaan

Pedoman terpenting untuk mengatur masyarakat Islam dalam varian (kekuasaan dan musyawarah) adalah bahwa dengan kekuasaan kolektif, umat Islam dapat menyelesaikan perbedaan dan mengembalikan kepada persatuan tanpa membiarkan urusan hukum terikat oleh pendapat dan fatwa para ahli fiqh tertentu. Pengaturan semacam ini diwujudkan melalui musyawarah dan pertemuan untuk merundingkan persoalan-persoalan yang muncul dalam kehidupan. Dengan demikian diharapkan kalangan *ahl al-'ilmi* lebih banyak memberi kepada kalangan awam dari pada kalangan awam yang lebih banyak menyampaikan persoalan kepada *ahl al-'ilm*. Dengan cara demikian, maka persoalan yang tidak penting diserahkan kepada pemegang urusan sesuai spesialisasinya, mulai dari pemimpin, polisi, hingga pekerja kecil.[27]

---

26 *Ibid.,* h. 149

27 *Ibid.,* h. 61-67

Pandangan Turabi di atas, tampak jelas masih bersifat abstrak dalam menjelaskan secara konseptual mengenai relevansi kekuasaan dan musyawarah dalam mengatur kehidupan masyarakat Islam – meskipun ia berusaha menjelaskan dengan tema "kapabilitas dan dimensi ijtihad" dan "standarisasi" – namun Turabi tetap tidak mengerucut kepada suatu metode dan substansi masalah. Demikian pembaharuan yang diawarkan oleh Turabi belum menyentuh persoalan-persoalan akar dari "musyawarah" dan "kekuasaan" yang merupakan tema luas dalam kaitannya dengan politik pengaturan kehidupan masyarakat, sebab sebagaimana diketahui tatanan kehidupan masyarakat Islam adalah bersifat multi aspek dan multi dimensi, sehingga tidak cukup dengan penjelasan-penjelasan umum seperti dilakukan oleh Turabi.

D. Muhammad Syahrur Dan Pembaruan Metodologi Hukum Islam

1. Riwayat Hidup dan Aktifitas Keilmuan

Dr. Ir. Muhammad Syahrur (untuk selanjutnya disebut Syahrur) merupakan seorang insinyur berkebangsaan Syria, dilahirkan pada tanggal 11 Maret 1938. Syahrur mengawali karir intelektualnya pada pendidikan dasar dan menengah di tanah kelahirannya, tepatnya di lembaga pendidikan *Abdurrahman al-Kawakibi*, di Damaskus. Pendidikan menengahnya ia rampungkan pada tahun 1957 dan segera setelah menuntaskan pendidikan menengahnya, Syahrur melanjutkan studinya ke Moskow, Uni Soviet untuk mempelajari Teknik Sipil (*handasaṯ madaniyyaṯ*) atas beasiswa pemerintah setempat. Di negara inilah, Syahrur mulai berkenalan dan kemudian mengagumi pemikiran *Marxisme*, sungguhpun ia tidak menyebut dirinya sebagai penganut aliran tersebut. Namun demikian, ia mengakui banyak berhutang budi pada sosok Hegel--terutama dialektikanya—dan Alfred North Whitehead. Gelar diploma dalam bidang tersebut, ia raih pada tahun 1964. Setelah meraih gelar diploma, tahun 1964,

Syahrur kembali ke Syria untuk mengabdikan dirinya sebagai dosen pada Fakultas Teknik di Universitas Damaskus. Di tahun yang sama, Syahrur melanjutkan studi ke Irlandia, tepatnya di University College, Dublin dalam bidang studi yang sama.

Pada tahun 1967, Syahrur berhak untuk melakukan penelitian pada Imperial College, London. Pada bulan Juni tahun itu, terjadilah perang antara Inggris dan Syria yang mengakibatkan renggangnya hubungan diplomatik antara dua negara tersebut. Namun hal tersebut tidak menghambatnya untuk segera menyelesaikan studinya. Terbukti ia segera berangkat kembali ke Dublin untuk menyelesaikan program Master dan Doktor-nya di bidang mekanika pertanahan (*soil mechanich*) dan teknik bangunan (*foundation engineering*). Gelar Doktor-nya ia peroleh pada tahun 1972. Sejak tahun itulah, Syahrur secara resmi menjadi staf pengajar di Universitas Damaskus hingga sekarang. Selain sebagai dosen, Syahrur juga menjadi konsultan teknik. Pada tahun 1982-1983, Syahrur dikirim pihak universitas untuk menjadi staf ahli pada *al-Saud Consult*, Saudi Arabia. Selain itu, bersama beberapa rekannya di Fakultas, Syahrur membuka Biro Konsultan Teknik (*dar al-Istisyârat al-Handasiyah*) di Damaskus.

Beberapa karya telah ditulis ilmiah Syahrur hingga tahun 2000 dapat disebutkan adalah; 1) 'الكتاب و القران : قراءة معاصرة' (al-Kitab dan Al-Qur'an; Sebuah Pembacaan Kontemporer)[28], yang ditulis pada

28 Karya Syahrur tentang buku "al-Kitab dan Al-Qur'an; Sebuah Pembacaan Kontemporer", menuai kontroversial secara meluas hingga dinilai sebagaian *enemy of Islam* dan "*a western zionist agent*". Gugatan terhadap bukunya, mewarnai polemik di berbagai media, baik cetak maupun elektronik di Timur Tengah. Dr. M. Sa'id Ramadlan al-Buthy, Tokoh Intelektual Islam Syria, misalnya, di sebuah jurnal Timur Tengah –*Nahjul Islam*- menulis gugatan dengan tajuk "*al-Khalfiyyah al-Yahûdiyah li Syi'âri Qirâ`ah Mu'âshirah*" (Corak Yahudi dalam Jargon Kitab Qiraah Mu'shirah). Sementara itu, Dr. Syauqi Abu Khalil sembari mengulangi gugatan al-Buthy menganggap karya Syahrur sebagai perpanjangan tangan zionis (*tanfizdan liwashiyati al-shahyûniyyah*). Bahkan gugatan yang berbentuk buku dapat disebut misalnya, karya Salim al-Jabi, MA. Melalui bukunya yang bertajuk *Al-Qirâ`ah al-Mu'ashirah li al-Duktûr Shahrûr: Mujarradu Tanjimin* (3 Volume)

tahun 1992, 2) buku berjudul "دراسة إسلامية معاصرة في الدولة و المجتمع" (Studi Islam Kontemporer, tentang Negara dan Masyarakat), diterbitkan pada tahun 1994, 3) bukunya yang berjudul "الإسلام و الإيمان : منظومة القيم " (Islam dan Iman; Pilar-Pilar/Nilai Utama, yang diterbitkan pada tahun 1996, dan 4) adalah buku yang menjadi bahasan penulis dalam makalah ini yaitu "دراسة إسلامية معاصرة : نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي" (Studi Islam Kontemporer; Metodologi Baru Fiqh Islam) yang ditulis pada tahun 2000.[29] Kini, untuk melacak lebih jauh hingga saat ini, mengenai aktifitas intelektual Syahrur dapat ditelusuri melalui *website*-nya yaitu *http://www.shahrour.org*.

2. Pemikiran Syahrur Tentang Pembaharuan Metodologi Fiqh Islam

Dalam makalah ini, penulis hanya menyoroti pemikiran Syahrur di bidang Metodologi hukum Islam dalam kaitannya dengan persoalan-persoalan fiqh kontemporer, khususnya – sebagaimana tema-tema kontemporer diuraikan dalam bukunya – mengenai perkara warisan, wasiat, kepemimpinan, poligami dan masalah pakaian. Artinya, bagaimana metodologi pemikiran hukum Syahrur

---

(1991), Al-Jabi menganggap karya Syahrur "hanyalah dugaan semata" (*mujarrad tanjîmin*). Gugatan serupa dilancarkan oleh Thahir al-Syawwaf. Melalui bukunya, *Tahâfutu al- Qirâ`ah al- Mu'âshirah* (1993) menilai karya Syahrur telah "diracuni" idiom-idiom dan retorika Marxian. Selain itu, Jamal al-Banna juga menulis sebuah catatan dalam salah satu seri bukunya, *Nahwa Fiqhin Jadîdin* (t.t); Nasr Hamid Abu Zayd dalam bagian bukunya yang berjudul *al-Nasshu, al-Sulthah, al-Haqiqah: Bayna Iradati al-Ma'rifah wa Iradati al-Haymanah dan Dawa'iru al-Khau: Qira'ah fi al-Khithab al-Mar'ah*. Selain itu, tudingan yang tidak kalah pedasnya, sebagaimana diungkapkan Dale F. Eickelman bahwa pada tahun 1993, seorang penjual buku di Kuwait menganggap bahwa buku Syahrur "lebih berbahaya daripada *Satanic Verses*-nya Salman Rusydie, mengingat Syahrur menulis karya tersebut dalam kapasitasnya sebagai pemeluk Islam sebagaimana kita". Anggapan bahwa pemikirannya berbahaya, menyebabkan sebagian pemerintah negara-negara Arab, semisal Arab Saudi, Mesir, Qatar, dan Emirat Arab secara resmi melarang peredaran buku tersebut di negaranya. Lebih lengkap mengenai polemik ini dapat ditelusuri dalam website; *http://www.opensubscriber.com*

29 Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer* (diindonesiakan oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin) , Yokyakarta, eLSAQ Press, 2004

dalam memandang persoalan-persoalan tersebut? Dari mana dan bagaimana ia memperoleh sumber-sumber metode dan teori yang digunakan Syahrur dan bagaimana proses yang ditempuhnya dalam merespon persoalan-persoalan hukum Islam? Akhirnya, bagaimana Syahrur menerapkan semua itu ke dalam bingkai realitas hukum masyarakat Islam kontemporer?

Memang, sebagaimana dikemukakan Andrea Critsman, bahwa pintu terbaik untuk memahami gagasan-gagasan Syahrur harus melalui karya pertamanya berjudul 'الكتاب و القران : قراءة معاصرة' (al-Kitab dan Al-Qur'an; Sebuah Pembacaan Kontemporer), yang ditulis pada tahun 1992. Dalam karya ini Shahrur menegaskan maksud dari "Pembacaan Kontemporer" yaitu pembacaan dalam kerangka ilmu pengetahuan manusia yang lebih luas, secara khusus dalam konteks filsafat dan linguistik modern.[30]

Namun demikian, penulis tidak akan menguraikan mengenai karya-karya Syharur yang telah disebutkan di atas, dikarenakan selain kesulitan referensi, juga karena fokus makalah ini adalah metodologi hukum Islam kontemporer Syahrur. Sehingga, dalam konteks yang demikian maka

---

30 Buku ini "*al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâat Mu'âshirat*" secara garis besar merupakan perbandingan antara pemahaman konvensional terhadap Al-Qur'an dan Pemahaman Syahrur terhadap Al-Qur'an. Di dalam karya inilah konsep syahrur diuraikan secara luas terkait dengan pemahamannya tentang teks (*nash*). Dasar teori teks-nya mengatakan bahwa perlu dilakukan pembedaan krusial antara dua bentuk yang berbeda dari wacana agama yaitu a) pada satu level terdapat realitas ilahiyah yang abadi, kekal dan absolut, dan 2) pada level lain terdapat pemahaman manusia terhadap realitas tersebut yaitu tentang sesuatu yang bersiat profan, bisa berubah, parsial dan relatif. Dalam konteks yang kedua tersebut, merupakan produk interaksi dengan paradigma intelektual pada masyarakat tertentu, sehingga ia berada pada proses perkembangan dan penyempurnaan yang berlangsung secara terus menerus. Syahrur membedakan antara "ثبات الصيغة النص"(ketetapan bentuk tekstual) dan "حركة المحتوى"(pergerakan kandungan teks). Syahrur membedakan antara "أم الكتاب" dan "القرآن" dalam proses pewahyuan. Syahrur membedakan antara "الإنزال" dan "التنزيل" dalam tahapan pewahyuan. Lebih jauh mengenai komentar ini dapat dilihat dalam Andreas Christmann, dalam mempengantari karya Syahrur, dalam judul buku Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer,* (diIndonesiakan oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin), Yokyakarta, eLSAQ Press, 2004, h. 24-49

tulisan ini akan langsung difokuskan kepada kajian atas karyanya yang berjudul "دراسة إسلامية معاصرة : نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي", versi terjemahan Indonesia.

Point-point utama dari karya Syahrur tersebut, terkait dengan pembahasan dapat diuraikan sebagai berikut;

a. Teori *Kaynûnah, Shaerûrah* dan Teori *Shayrûrah*

Teori *Kaynûnah* (kondisi berada), Teori *Shaerûrah* (kondisi berproses), dan Teori *Shayrûrah* (kondisi menjadi).[31] Ketiga istilah ini saling terkait dan dapat berganti posisi misalnya dari "kondisi menjadi" atau "صيرورة " menjadi "kondisi berproses" atau sebaliknya "kondisi berproses" atau "صيرورة" menjadi "kondisi menjadi", demikian pula "kondisi berada" atau "كينونة". Ketiga teori inilah yang menjadi landasan utama pola pemikiran Syahrur dalam mengembangkan upaya pemahamannya terhadap hukum-hukum Islam kontemporer. Karena itulah, dalam menulis bukunya yang berjudul "دراسة إسلامية معاصرة : نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي" ia menjelaskan ketiga teori tersebut dalam jumlah halaman sepertiga dari keseluruhan isi uraian bukunya. Dalam konteksnya masing-masing, Syahrur membagi posisi tiga teori ke dalam beberapa bagian[32];

1. "Kondisi berada" (eksistensi) dan "kondisi berproses" (perjalanan waktu) tanpa "kondisi menjadi" (perubahan).
2. "Kondisi berada" (eksistensi) dan "kondisi menjadi" (perubahan) tanpa "kondisi berproses" (perjalanan watu).
3. "Kondisi berproses" (perjalanan waktu) dan "kondisi menjadi" (perubahan) tanpa "kondisi berada" (eksistensi).

---

31 Selain ketiga tersebut, Syahrur telah mengembangkan teori lain yaitu teori limit atau *nazhariyyaṯ al-Hudûd*, suatu teori yang memiliki dua unsur yaitu *al-Hadd al-Adnâ* (batas minimun) dan *al-Hadd al-A'alâ* (batas maksimun).

32 Muhammad Syahrur, *op. cit.,* h. 55-69

Ketiga teori di atas kemudian Syahrur mencoa menerapkan ke dalam "posisi" Allah, manusia dan Wahyu, dengan uraian sebagai berikut[33];

a. Allah "Kondisi Berada", "Kondisi Berproses" dan "Kondisi Menjadi" tentang Allah, *al-Rabb* dan *al-Ilâh*.
b. "Kondisi Berada", "Kondisi Berproses" dan "Kondisi Menjadi" dalam komunitas manusia.
c. Allah "Kondisi Berada" dan "Kondisi Menjadi" dalam berinteraksi dengan *al-Tanzîl al-Hakîm*.

b. Tentang Al-Qur'an dan Pemahamannya

Terkait dengan Al-Qur'an, menurut Syahrur, tema yang paling diprioritaskan adalah mengenai *asbâb al-Nuzûl* dan *Nâsikh-Mansûkh*. Menurutnya, kedua ilmu tersebut tidak dapat dipisahkan, sehingga tidaklah tepat jika hanya memfokuskan pada salah satu dari keduanya, lalu mengabaikan yang lain.

1. Teori Limit (*nazhariyyat al-Hudûd*)

Karya Syahrur yang sangat kontroversial, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu`âshirah*, Syahrur menegaskan bahwa "نظرية الحدود" atau teori limit (*the limit*)-nya merupakan salah satu pendekatan dalam berijtihad, yang digunakan dalam mengkaji ayat-ayat *muhkamât* (ayat-ayat yang bersisi pesan hukum) dalam Al-Qur'an. Terma limit (*hudûd*) yang digunakan Syahrur mengacu pada pengertian bahwa "batas-batas ketentuan Allah yang tidak boleh dilanggar, tapi di dalamnya terdapat wilayah ijtihad yang bersifat dinamis, fleksibel, dan elastis."

33 Muhammad Syahrur, *op. cit.,* h. 69-99

Paling tidak, teori limit memberikan empat kontribusi signifikan dalam memperkaya khazanah pemikiran di bidang fikih, sebagai berikut[34]:

1. Dengan teori limit, Syahrur telah berhasil melakukan pergeseran paradigma (*paradigm shift*) yang sangat fundamental di bidang fikih. Selama ini, pengertian *hudûd* dipahami para ahli fikih secara rigid sebagai ayat-ayat dan hadis-hadis yang berisi sanksi hukum (*al-`uqûbât*) yang tidak boleh ditambah atau dikurangi dari ketentuannya yang termaktub, seperti sanksi potong tangan bagi pencuri, cambuk 100 kali bagi pelaku zina belum me nikah, dan lain sebagainya. Berbeda dengan itu, teori limit (*nazhariyyat al-hudûd*) yang ditawarkan Syahrur cenderung bersifat dinamis-kontekstual, dan tidak hanya menyangkut masalah sanksi hukum (*al-`uqûbât*). Teori limit Syahrur juga menyangkut aturan-aturan hukum lainnya, seperti soal *libâs al-mar'at* (pakaian perempuan), *ta`addud al-zawj* (poligami), pembagian warisan, soal riba, dan lain sebagainya.
2. Teori limit Syahrur menawarkan ketentuan batas minimum (*al-had al-adnâ*) dan batas maksimum (*al-had al-a`lâ*) dalam menjalankan hukum-hukum Allah. Artinya, hukum-hukum Allah diposisikan bersifat elastis, sepanjang tetap berada di antara batas minimum dan maksimum yang telah ditentukan. Wilayah ijtihad manusia, menurut Syahrur berada di antara batas minimum dan maksimum itu tadi. Elastisitas dan fleksibilitas hukum Allah tadi dapat digambarkan seperti posisi pemain bola yang bebas bermain bola, asalkan tetap berada pada garis-garis lapangan yang telah ada. Pendek kata, selagi seorang muslim masih berada dalam wilayah *hudûdullâh* (ketentuan Allah antara batas minimum dan maksimum tadi), maka dia tidak dapat dianggap keluar dari hukum Allah.

34 Abdul Mustaqim MA, dalam www.Islamlib.com

Contohnya, ketentuan potong tangan bagi pencuri (Q.S. al-Mâ'idah: 38). Menurut Syahrur, potong tangan merupakan sanksi maksimum (*al-hadd al-a`lâ*) bagi seorang pencuri. Batas minimumnya adalah dimaafkan (Q.S. al-Mâ'idah: 34). Dari sini Syahrur berkesimpulan, seorang hakim dapat melakukan ijtihad dengan memperhatikan kondisi objektif si pencuri. Sang hakim tidak perlu serta merta harus memberi sanksi potong tangan dengan dalih menegakkan syariat, tapi dapat berijtihad di antara batasan maksimum dan minimum tadi, misalnya dengan sanksi penjara. Kalau kasus yang dihadapi adalah pejabat yang korup, sanksi dipecat dari jabatannya juga masih berada dalam dua batasan tadi. Syahrur beralasan, esensi sebuah sanksi hukum adalah membuat jera (kapok) si pelanggar hukum. Oleh sebab itu, negara atau pemerintahan yang tidak atau belum menerapkan sanksi potong tangan, rajam, qisas, dan beberapa sanksi hukum yang tertera di dalam Al-Qur'an maupun hadis, tidak bisa diklaim sebagai negara atau pemerintahan yang kafir sebagaimana tuduhan kalangan fundamentalis.

3. Ketiga, dengan teori limitnya, Syahrur telah melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap metodologi ijtihad hukum, utamanya terhadap ayat-ayat hudûd yang selama ini diklaim sebagai ayat-ayat *muḥkamât* yang bersifat pasti dan hanya mengandung penafsiran tunggal. Bagi Syahrur, ayat-ayat muhkamât juga dapat dipahami secara dinamis dan memiliki alternatif penafsiran, sebab Al-Qur'an diturunkan untuk merespon persoalan manusia dan berlaku sepanjang masa. Semua ayat Al-Qur'an tidak saja dapat dipahami, bahkan bagi Syahrur dapat dipahami secara pluralistik, sebab makna suatu ayat itu dapat berkembang, tidak harus sesuai dengan makna (pengertian) ketika ayat itu turun. Walhasil, penafsiran suatu ayat sesungguhnya bersifat relatif dan nisbi, sesuai dengan perkembangan zaman. Dengan kata lain, melalui teori limit,

Syahrur ingin melakukan pembacaan ayat-ayat muhkamât secara produktif dan prospektif (*qirâ'at muntijat*), bukan pembacaan repetitif dan restrospektif (*qirâ'at mutakarrirat*).

4. Keempat, dengan teori limit, Syahrur ingin membuktikan bahwa ajaran Islam benar-benar merupakan ajaran yang relevan untuk tiap ruang dan waktu. Syahrur berasumsi, kelebihan risalah Islam adalah bahwa di dalamnya terkandung dua aspek gerak, yaitu gerak konstan (*istiqâmat*) serta gerak dinamis dan lentur (*hanîfiiyah*). Sifat kelenturan Islam ini berada dalam bingkai teori limit yang oleh Syahrur dipahami sebagai *the bounds or restrictions that God has placed on mans freedom of action* (batasan yang telah ditempatkan Tuhan pada wilayah kebebasan manusia). Kerangka analisis teori limit yang berbasis dua karakter utama ajaran Islam ini (aspek yang konstan dan yang lentur) akan membuat Islam tetap survive sepanjang zaman. Dua hal yang beroposisi secara biner itu kemudian melahirkan gerak dialektik (*al-harakat al-jadaliyyat*) dalam pengetahuan dan ilmu-ilmu sosial. Dari situlah diharapkan lahir paradigma baru dalam pembuatan legislasi hukum Islam (*tasyrî'*), sehingga memungkinkan terciptanya dialektika dan perkembangan sistem hukum Islam secara terus-menerus.

1. Asbâb al-Nuzûl

Ilmu *asbâb al-Nuzûl* adalah saudara kembar ilmu dengan *Nâsikh–Mansûkh,* sehingga tidak dapat dipisahkan. Pandangan ulama seperti Al-Wâhidi al-Naisabûry, Ibnu Taimiyyah dan al-Zarkhashi menjadi referensi utama Syahrur dalam menjelaskan problematika *asbâb al-Nuzûl*. Adapun sebab-sebab lahirnya ilmu *asbâb al-Nuzûl* antara lain adalah; 1) penanaman pemahaman sifat adil (*'adâlat*) dan kema'shuman para sahabat, dan 2) mengunggulkan aliran dan

kelompok, dan anggapan bahwa salah satu sahabat Nabi lebih utama dari pada sahabat yang lain.[35]

2. Nâsikh - Mansûkh

Ilmu tentang *nâsikh-mansûkh* muncul setelah masa Nabi. Adapun latar belakang kehadiran penyusunan ilmu *nâsikh-mansûkh* adalah; 1) perubahan konsep jihad menjadi konsep berperang, dan perubahan konsep dakwah dengan cara hikmah dan nasehat menjadi dakwah melalui perang, 2) menghilangkan konsep beramal atas dasar perhitungan ukhrawi dan menggantikan dengan kriteria-kriteria yang tidak jelas dan longgar, seperti syafa'at, kewalian, perantaraan dan karamah, yang kuncinya terletak di tangan para pemuka agama, 3) terpatrinya konsep jabariyah dan meniadakan secara total peran manusia, dan 4) mengabaikan akal pikiran (logika) dan terpatrinya konsep penyerahan kepada orang lain dalam membuat keputusan-keputusan.[36]

c. Tentang Sunnah

Menurut Syahrur, agar sampai pada pandangan yang benar tentang sunnah Nabi, maka satu keharusan bagi kita untuk menguraikan peran-peran Nabi Muhammad Saw. yang terdapat di dalam surah al-Nahl, ayat 44, yang berbunyi; "*Dan kami turunkan kepadamu al-Zikr agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka berpikir*". Ayat ini banyak dijadikan landasan untuk menyatakan keharusan mendahulukan *khabar* (hadis dan sunnah Nabi) dari pada Al-Qur'an ketika terjadi pertentangan di antara keduanya, juga bahwa sunnah menghapus dan menentukan terhadap Al-Qur'an serta pandangan yang mengatakan bahwa Al-Qur'an lebih membutuhkan sunnah dari pada kebutuhan sunnah terhadap Al-

35 *Ibid.*, h. 139

36 *Ibid.*

Qur'an (sementara Al-Qur'an menurut mereka adalah *al-Tanzîl al-Hakîm* secara keseluruhan. Dalam konteks demikian, pemikiran Syahrur tampak jelas rasionalitas yang ingin ditonjolkannya, yaitu keniscayaan sebuah ijtihad dalam memahami nash-nash Al-Qur'an maupun al-Hadits.

1. Pembaruan Muhammad Syahrur dan Isu-isu Fiqh Kontemporer

Beberapa kasus yang diangkat oleh Syahrur dalam membangun langkah-langkah pembaruan metodologi hukum dengan *nazhariyyat al-Hudûd* atau "teori limit"-nya "seperti warisan, wasiat, poligami, hukum potong tangan bagi pencuri, riba, kepemimpinan, dan pakain. Namun dalam makalah ini penulis akan menyajikan dua kasus permasalahan saja–yang sepenuhnya disadur dari buku syahrur–yaitu masalah poligami dan pakaian, dengan uraian sebagai berikut;

a. Poligami

Syahrur membahas poligami dengan mendasarkan pada beberapa keterangan ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas mengenai poligami dan implikasinya yaitu pada surah *al-Nisâ'*, ayat 1-6, 101 dan 27., lalu dikaitkan dengan Surah al-Kahfi, ayat 82, dan surah *al-An'âm*, ayat 152. Ayat-ayat tersebut dielaborasi oleh Syahrur dalam mengembangkan permasalahan poligami yang sesungguhnya.

Sesungguhnya Allah tidak hanya sekedar memperbolehkan poligami, akan tetapi Allah sangat menganjurkannya, namun dengan dua syarat yang harus dipenuhi: *Pertama,* bahwa istri kedua, ketiga dan keempat adalah para janda yang memiliki anak yatim. *Kedua,* harus terdapat rasa khawatir tidak dapat berbuat adil kepada anak-anak yatim. Sehingga, perintah poligami akan menjadi gugur ketika tidak terdapat kedua syarat tersebut.

Kedua syarat tersebut didasarkan kepada struktur kaidah bahasa dalam firman-Nya "وإن خفتم الا تقسطوا فى اليتمى فا نكحواما ما طاب لكم من النساء

مثنى و ثلث وربع" (*dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap anak yatim maka kawinilah perempuan-perempuan yanng kamu senangi dua, tiga, atau empat*). Jika dicermati ayat tersebut pada kalimat "ما طاب لكم" bahwa berkenaan dengan seorang janda yang memiliki anak yatim yang telah kehilangan pemimpin dan penopang keluarganya, sehingga ia dengan sangat terpaksa menerima setiap pinangan yang ditujukan kepadanya. Di sini Allah menggunakan kata-kata dengan sangat halus dan penuh perasaan ketika menyebut seorang janda sebagai bentuk pemuliaan terhadapnya dan menjaga perasaannya, dan sebagai bentuk penghormatan terhadap persoalan perkawinan; padahal bagi Allah, dalam keadaan keterpaksaan yang demikian, boleh-boleh saja berfirman: "فا نكحواما شئتم من النساء" (maka kawinilah wanita-wanita yang kamu kehendaki). Akan tetapi, Allah berfirman "ما طاب لكم من النساء " (maka kawinilah perempuan-perempuan yang kamu senangi). Di sini sangat jelas perbedaan antara lafazh thâba dan syâ'a. Maha Suci Allah, Dia-lah Hakim yang seadil-adilnya.

Akan tetapi, perhatian manusiawi terhadap ayat tersebut seringkali menimbulkan antusiasme yang menggebu-gebu dalam hati seseorang sehingga ia berlebihan dalam upaya mendapatkan keridhaan Allah; padahal ia tidak memiliki biaya untuk menghidupi anak-anak dan keluarga pertama, ditambah dengan tanggungan-tanggungan tambahan dari isteri kedua beserta anak-anak yatimnya, sehingga ia terjatuh dalam belenggu kesulitan. Maka pembagian seseorang antara (perhatian terhadap) anak-anak dan kewajibannya terhadap anak-anak yatim telah menyebabkannya bersikap tidak adil di antara mereka. Penjelasan akan hal ini terdapat dalam firman-Nya "وإن خفتم الا تقسطوا فى اليتمى فا نكحواما ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلث وربع" bersandingan dengan ayat "وإن خفتم الا تقسطوا فى اليتمى فا نكحواما ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلث وربع فإن خفتم ألا تعدلوافواحدةأوما ملكت أيمانكم ذالك أدنى ألا تعولوا " (*Kemudian jika kamu takut tidak dapat berlaku adil, maka kawinilah seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu*

adalah lebih efektif mengantisipasi tindak aniaya). Di sini datang perintah Tuhan untuk tidak berpoligami dan mencukupkan diri dengan seorang isteri saja ketika dalam keadaan takut akan terbelit belenggu dan terjatuh pada tindakan yang tidak adil.

Sebagian orang berpendapat bahwa firman Allah: "فإن خفتم ألا تعدلوا" berarti : tidak berlaku adil di antara para isteri dalam hubungan suami isteri (senggama). Bagi kami pendapat ini tidaklah tepat, karena konteks ayat tersebut berbicara tentang poligami dalam kaitannya dengan pemahaman sosial kemasyarakatan, bukan konsep biologis (senggama), dan berkisar pada (masalah) anak-anak yatim dan berbuat baik kepadanya serta berlaku adil terhadapnya. Karena Allah -dalam perintah-Nya agar seseorang mencukupkan diri dengan seorang istri saja- berangkat dari pertimbangan yang jelas yaitu: *"Yang demikian itu adalah lebih efektif mengantisipasi tindak aniaya,"* artinya dengan mencukupkan diri seorang istri saja dapat menjauhkan kalian dari belenggu kesulitan dan dari tindakan tidak adil.

Sesungguhnya perintah berpoligami (berdasarkan dua alasan sebagaimana tersebut dalam ayat di atas) akan dapat mengurangi berbagai kesulitan sosial yang dialami perempuan dalam hidup bermasyarakat, antara lain: 1) Adanya seorang lelaki di sisi seorang janda akan mampu menjaga dan memelihara agar tidak terjatuh dalam perbuatan yang keji; 2) Pelipat-gandaan tempat perlindungan bagi anak-anak yatim dimana mereka tumbuh dan dididik di dalamnya; 3) Keberadaan sang ibu di sisi anak-anak mereka yang yatim senantiasa tetap bisa mendidik dan menjaga mereka. Hal tersebut dapat menjaga dan melindungi anak-anak agar tidak menjadi gelandangan dan terhindar dari kenakalan remaja. Beberapa lembaga penampungan anak-anak yatim telah memenuhi sebagian tempat tinggal bagi mereka, namun hal itu dapat menjauhkan dan memisahkan mereka dari ibu-ibu kandung mereka. Meskipun demikian, hal ini tidak menghilangkan pentingnya lembaga dan yayasan-yayasan dalam

masyarakat yang menampung anak-anak yatim piatu yang telah kehilangan kedua orang tuanya (atau anak-anak terlantar), dan di sinilah letak peran dan tujuan dari adopsi.

Sesungguhnya di antara bahaya yang muncul dalam kehidupan bermasyarakat berkenaan dengan persoalan hubungan keluarga adalah bahwa kita saat ini telah memisahkan masalah poligami dari titik pijak di mana perintah Tuhan tentang poligami ditetapkan, yaitu berkaitan dengan anak-anak yatim; kemudian darinya kita menciptakan problem yang memperkuat budaya patriarkis dan memberikan kekuasaan yang luas bagi laki-laki untuk mengawini dua, tiga, empat orang perempuan kapan dia mau, dalam masyarakat yang tidak seimbang jumlah antara laki-laki dan perempuan. Adalah konsekuensi yang paling besar bahwa kita menciptakan justifikasi-justifikasi bagi kebebasan seorang lelaki untuk mengawini empat orang perempuan dalam segala keadaan di bawah peraturan--peraturan yang lemah: sesuatu yang sebenarnya amat menggelikan sekaligus merupakan tindakan sewenang-wenang.

Beberapa pandangan yang dipertanyakan oleh Syahrur, antara lain adalah *pertama*, bahwa ketiadaan keturunan (mandul) dapat menjustifikasi seorang lelaki untuk kawin dua, atau tiga kali, dan seakan kemandulan adalah bencana yang datang dari yang datang dari pihak perempuan saja dan tidak menimpa pada lelaki. *Kedua*, bahwa syahwat biologis seorang lelaki mengizinkannya untuk berpoligami, sementara mereka melupakan kenyataan bahwa laki-laki dan perempuan adalah sama masalah ini, bahkan ada yang berpandangan bahwa perempuan justru lebih besar syahwatnya dibanding lelaki. *Ketiga*, bahwa kelemahan perempuan dalam menjalankan fungsinya sebagai seorang istri karena sakit yang berkepanjangan atau kelemahan fisik memberikan kebebasan bagi seorang laki-laki untuk mengawini dua atau tiga orang perempuan. Dalam konteks demikian, Syahrur bertanya, bagaimana jika seandainya yang sakit justru lelaki? Bolehkah perempuan menikahi laki-laki lain di sama

ping suaminya tersebut? Sebenarnya masih banyak lagi pendapat, namun tidak dijumpai landasan dalam *al-Tanzîl a-Hakîm*.

Syahrur berpandangan bahwa Allah memerintahkan berbuat baik kepada anak-anak yatim, dan dalam kaitan tersebutlah, Allah memerintahkan poligami dengan syarat tidak terdapat rasa khawatir akan berbuat tidak adil terhadap anak-anak yatim, kemudian Allah kembali memperingatkan agar waspada terjatuh dalam kelemahan dan kesulitan dan memerintahkan untuk mencukupkan diri dengan seorang istri saja dalam keadaan demikian.

Sebagai bentuk keringanan dari Allah, terhadap persoalan mengawani ibu dari anak-anak yatim tersebut, maka Allah memaafkan seorang lelaki yang tidak memberikan mas kawin pada saat mengawininya dengan maksud mencari ridha Allah, dengan mengawini mereka, dan mengasuh anak-anak yatimnya, sebagaimana di dalam firman Allah yang berbunyi:

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلْوِلْدَٰنِ وَأَن تَقُومُوا۟ لِلْيَتَٰمَىٰ بِٱلْقِسْطِ ۚ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمًا ﴿١٢٧﴾

Dan mereka minta fatwa kepadamu tentang para wanita. Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka, dan apa yang dibacakan kepadamu dalam Al-Qur'an (*juga memfatwakan*) *tentang para wanita yatim yang kamu tidak memberikan kepada mereka apa* [*pusaka dan maskawin*] *yang ditetapkan untuk mereka, sedang kamu ingin mengawini mereka dan tentang anak-anak yang masih dipandang lemah. dan* (*Allah menyuruh kamu*) *supaya kamu mengurus anak-anak yatim secara adil. dan kebajikan apa saja yang kamu kerjakan, Maka*

Sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahuinya. (*QS. An-Nisa'; [4]; 127*)

Sebagaimana diketahui, isteri kedua, ketiga dan keempat tidak memperoleh waris. Namun demikian, ayat di atas (beserta perannya) tidaklah dihasilkan dari pemahaman yang dangkal, dan sama sekali tidak terkait dengan ayat 3 dan 4 dalam surah yang sama. Meskipun isyarat tentangnya sangatlah jelas dalam firman Allah – sebagaimana di atas "*dan* (*Allah menyuruh kamu*) *supaya kamu mengurus anak-anak yatim secara adil. Dan kebajikan apa saja yang kamu kerjakan, Maka Sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahuinya*".

Sebagian orang bependapat bahwa firman Allah *yatâmâ al-Nisâ,* dalam surah *al-Nisâ'*, ayat 127 di atas, adalah perempuan-perempuan yatim. Pendapat demikian ini menurut syahrur, tidak berarti sedikitpun, karena hubungan kebahasaan di antara kata: *Yatâmâ* dan *al-Nisâ'* di dalam firman tersebut adalah hubungan *mudhâf* dan *mudhâf ilaih* (sehingga berarti: anak-anak yatim dari atau milik perempuan-perempuan), sedangkan hubungan bahasa di antara kedua kata tersebut, dalam pendapat sebagian orang: an-Nisa' al-Yatimat adalah hubungan *shifat* dan *maushûf*-nya (sehingga berarti perempuan yang yatim), dan makna ini berbeda dengan makna pertama di atas.

Kata al-Nisa' adalah bentuk plural dari kata *Imraa't* dan *al-Mar'at* adalah perempuan yang mencapai usia nikah, dan sifat yatim hilang secara hukum bersamaan dengan sampainya usia nikah, berdasarkan firman Allah dan ujilah, didiklah anak yatim itu sampai usia kawin, surah al-Nisa', ayat 6:

وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ
رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ وَلَا تَأۡكُلُوهَآ إِسۡرَافٗا وَبِدَارًا أَن
يَكۡبَرُواْۚ وَمَن كَانَ غَنِيّٗا فَلۡيَسۡتَعۡفِفۡۖ وَمَن كَانَ فَقِيرٗا فَلۡيَأۡكُلۡ

بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ فَأَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا

Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (*pandai memelihara harta*)*, maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya. Dan janganlah kamu makan harta anak yatim lebih dari batas kepatutan dan* (*janganlah kamu*) *tergesa-gesa* (*membelanjakannya*) *sebelum mereka dewasa. Barangsiapa* (*di antara pemelihara itu*) *mampu, maka hendaklah ia menahan diri* (*dari memakan harta anak yatim itu*) *dan barangsiapa yang miskin, maka bolehlah ia makan harta itu menurut yang patut. Kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi* (*tentang penyerahan itu*) *bagi mereka. Dan cukuplah Allah sebagai Pengawas* (*atas persaksian itu*)*.*

Berdasar ayat di atas ini menurut Syahrur, maka tidak ada "نساء اليتيمات" atau "perempuan-perempuan yatim", sebab kalau tidak demikian, maka akan ada *rijâl* "رجال الأيتم" atau "laki-laki yatim", dan hal ini tidak mungkin menurut logika. Yang terpenting dari semua ini menurut Syahrur adalah bahwa ayat di atas (seperti yang dikemukakan di atas) memaafkan untuk tidak memberikan maskawin, mahar dan waris. Maka itu dapat dijumpai sebagian penafsir seperti al-Suyuthi berpendapat bahwa firman Allah "ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم..." yakni, Allah memberikan fatwa kepadamu tentang hukum waris bagi perempuan dalam *al-Tanzîl* dan tentang waris dan mahar bagi perempuan-perempuan yatim. Bagaimana mungkin Allah memerintahkan agar berbuat baik dan berlaku adil kepada anak-anak yatim, kemudian Allah membolehkan untuk tidak memberikan mahar (kepada perempuan-perempuan tersebut) ketika kita ingin menikahi mereka? Dan apakah yang

demikian itu memberikan kebaikan dan keadilan? Tidak cukupkah perempuan-perempuan yatim tersebut dengan kegetiran karena yatim, sampai-sampai Allah membebaninya dengan kegetiran lain, yaitu tidak mendapatkan mahar? Maha Suci Allah dari apa yang mereka sifatkan.

Intinya, Syahrur berpendapat bahwa masalah poligami (sebagai perintah Allah yang ditetapkan dengan persyaratan-persyaratan di atas) sebagai jalan keluar bagi persoalan kemasyarakatan yang mungkin terjadi dan mungkin tidak. Persoalan poligami bukan persoalan halal-haram, akan tetapi persoalan dibolehkan atau dilarang, dengan tetap berpegang pada inti poligami yaitu syarat-syarat, yang mesti dikaitkan dengan konteks ayat yaitu keterkaitan dengan term *yatâmâ* (anak-anak yatim).

a. Pakaian

Syahrur menggunakan istilah "لباس" sebagai ganti dari kata "الحجاب" yang umumnya digunakan untuk menyebut sebagai "pakaian syar'i" (*al-Hijâb al-Syar'iy*). Term "حجاب" atau "حجابا" atau "لمحجوب" dalam *al-Tanzîl al-Hakîm* disebut sebanyak 8 (delapan) kali,[37] tetapi tidak pernah secara pasti dikaitkan dengan masalah pakaian (*al-Libâs*). Adapun kosa kata yang lebih merujuk kepada pengertian *al-Libâs* adalah "الثياب" (baju), "الجلابيب" (jilbab penutup tubuh), dan "الخُمر" (kerudung kepala).

Syahrur melakukan penelusuran di dalam kamus-kamus Arab dan dijumpai bahwa arti kata "حجب" adalah menutupi (ستر) dan kata "الحجاب" berarti "tutup" –(الستر). Sedangkan kata "الحاجب" diartikan

37 Kata "حجاب" terdapat dalam lima tempat: QS. al-A'raf: [7]; 46, QS. al-Ahzab: [33]; 53, QS. Shad: [38]; 32, QS. Fushshilat: [41]; 5, dan QS. al-Syura: [42]; 51. Sedangkan dalam kata "حجابا" terdapat di dua tempat yaitu QS. al-Isra': [17]; 45, QS. Maryam: [19]; 17, dan dalam redaksi "لمحجوب" pada QS. al-A'raf: [7]; 46. Lihat dalam Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fazh Al-Qur'an al-Karim,* (Kairo, Dar al-Hadis, 2001), h. 237.

sebagai penjaga pintu atau "البواب". Struktur kata "حَجَبَه" artinya melarang masuk. Sementara struktur "حجبة الكعبة" berarti pihak yang berhak mengurus keamanan Ka'bah. Termasuk dalam pengertian "الحجاب" adalah segala sesuatu yang berada di antara dua hal.

Bagi Syahrur, yang terpenting adalah bagaimana memahami "pakaian" atau "*libâs*" yang diturunkan Allah kepada bani Adam untuk menutup aurat. Karena itu ia menginginkan bahwa kajian masalah pakaian dan *hijâb* perempuan menurut ajaran Muhammad Saw., harus dimulai dari masalah pakaian yang digunakan untuk menutup aurat bani Adam secara umum, kemudian beralih kepada masalah jilbab, *hijâb* (penutup), dan *khimâr* (kerudung) yang secara khusus dipakai perempuan. Dengan cara seperti inilah menurut Syahrur dipandang tepat dan runtut.

Ringkasnya bahwa batasan pakaian minimal bagi perempuan adalah menutup daerah intim bagian bawah (*al-Juyûb al-Sufliyya*t̲) yaitu kemaluan dan pantat. Bagian inilah yang disebut dengan aurat berat (*al-'Aura*t̲ *al-Mughallazha*t̲) yang harus ditutup ketika ketika berhadapan dengan pihak yang disebut dalam surat *al-Nûr*, ayat 31, termasuk di dalamnya *ba'al.* Sebagai catatan, bahwa kata *ma*h̲*ârim* yang disebut di dalam ayat ini adalah setengah dari berjumlah 14 (empat belas). Batas minimal pakaian perempuan yang berlaku secara umum adalah menutup dari intim bagian atas (*al-juyûb al-'ulwiyyat*) yaitu daerah payudara dan bawah ketiak, di samping itu juga menutup daerah intim bagian bawah (*al-Juyûb al-Sufliyya*t̲) yaitu kemaluan dan pantat. Meski demikian, pakaian dalam batasan ini bukan yang harus dilakukan dalam melaksanakan interaksi sosial. Adapun yang terkait dengan larangan memperlihatkan pusar dan lutut adalah pemahaman fiqh sosial yang bersifat lokal temporal. Pakaian perempuan untuk aktifitas dan interaksi sosial, ketentuannya bermula dari "batas minimal" dan disesuaikan dengan

situasi dan kondisi masyarakat setempat dalam batasan selama tidak menimbulkan gangguan sosial, dan batasan tersebut bertingkat-tingkat hingga pada "batas maksimal" yang hanya memperlihatkan wajah dan dua telapak tangan saja.

Teori yang dikemukakan oleh Muhammad Syahrur di atas tentu saja tidak dapat serta merta ditolak atau diterima secara total, akan tetapi, dalam pandangan penulis diperlukan mengkaji dari aspek filsafat hukum atau hikmah-hikmah yang terkandung di dalam aturan mengenai pakaian, terutama bagi perempuan, sebagaimana termaktub di dalam nash Al-Qur'an maupun al-Hadis. Sebab, bagaimanapun dampak dan efek berpakaian itu tidak dapat diabaikan begitu saja sebagai bagian penting dari esensi diaturnya mengenai pakaian dalam Islam.

Sehingga, dalam pandangan penulis, pemikiran-pemikiran Syahrur mengenai pakaian (dan pemikiran lainnya) harus diimbangi dengan konteks realitas yang sesungguhnya terkait dengan dampak dan efek yang ditimbulkannya. Sebab, jika hanya berkutat pada soal "interpretasi" atau "pemahaman" semata terhadap teks-teks tanpa diimbangi dengan rahasia-rahasia filosofis atau hikmah-hikmah di balik pakaian manusia (khususnya perempuan) akan melahirkan suatu penafsiran-penafsiran dan pemahaman yang menjulang ke langit akan tetapi tidak mengakar kepada kepentingan kehidupan bermasyarakat yaitu menjaga kemungkinan-kemungkinan dampak negatif yang ditimbulkan oleh pakaian, baik secara lahiriah maupun bathiniyyah.

F. Kesimpulan

Ketiga pemikir kontemporer di atas, secara umum memiliki kecendrungan dalam mengembangkan pemikirannya di bidang sosial, hukum, ekonomi dan politik. Oleh karena itu, pengembangan

kaidah-kaidah hukum yang dikembangkan umumnya mengangkat persoalan-persoalan politik, hukum publik dan sosial kemasyarakatan. Oleh karena itu implikasi pemikiran Muhammad Syahrur, Ahmad Na'im dan Hasan Turabi sangat berdampak kepada para pengkaji hukum Islam terutama yang menekuni bidang metodologi hukum Islam yaitu ushul fiqh dalam merespon permasalahan kontemporer umat Islam.

Hasan Turabi didominasi pada pemikiran politik (*al-Fiqh al-Siyâsi*) dengan menggunakan pendekatan *Qiyâs al-Wâsi'* (analogi luas) dan *Istishẖâb al-Wâsi'* serta *Mashlahaṯ Mursalaṯ*. Konsep metodologi hukum tersebut menjadi acuan Turabi dalam membahas persoalan Islam dan Negara modern melalui instrumen teori *syura',* demokrasi, keadilan, dan penegakan hukum syari'ah.

Kemudian Ahmad Na'im menyajikan metodologi pemahaman terhadap konsep *makiyyaṯ-madaniyyaṯ* dan *nâsikh-mansûkh*. Konsep-konsep metode pemahaman nash tersebut menjadi kerangka teoritis yang dijadikan acuan oleh Ahmad Na'im dalam membahas persoalan hukum publik, hukum pidana, hukum internasional dan HAM.

Terakhir, Muhammad Syahrur mengembangkan pemikirannya dengan merumuskan konsep atau teori *kaenûnaṯ*, *shaerûraṯ,* di samping teori *nazhariyyaṯ al-hudûd* (teori limit)-nya menjadi dasar utama pemikirannya. Metodologi pembacaan nash (Al-Qur'an dan al-Hadis) tersebut menjadi kata kunci dalam membahas persoalan-persoalan semisal hukum potong tangan bagi pencuri, perkawinan dan poligami, riba, warisan, dan pakaian, dan sebagainya.

Hal terpenting dalam menyikapi pemikiran-pemikiran Ahmad al-Na'im, Muhammad Syahrur dan Hasan Turabi yang kerap menimbulkan kontroversi, khususnya bagi kalangan akademisi dan peneliti adalah sikap netral dan agar tidak terburu-buru bersikap apriori, dan dalam waktu yang sama juga tidak boleh bersikap *tafrith*

dan *ifrath,* tetapi terhadap pemikiran mereka sebaiknya diposisikan sebagaimana mestinya (dengan menggunakan pendekatan multidimensi), sehingga umat Islam dapat menjadi umat yang mencerahkan dan moderat (*wasathiyy*) atau *rahmatan lil 'alamin*. Semoga bermanfaat, mohon saran dan kritikan akademis. *Wallahu A'lam bi al-Shawab*.

Urgensi Wali Nikah Menurut Fiqh Islam dan Kompilasi Hukum Islam (Mengupas Tuntas Perwalian dalam Pernikahan)

H. Saenong Tebba, MA.

A. Latar Belakang

Perkawinan adalah jalan yang digariskan oleh Allah Swt. dalam memenuhi kebutuhan biologis manusia sedangkan menurut dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan pasal 1 dinyatakan bahwa perkawinan merupakan ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.

Untuk mewujudkan pernikahan maka ada syarat dan rukun yang harus terpenuhi, adapun salah satu unsur yang paling utama dari akad nikah adalah wali nikah. Hanya wali nikah yang memiliki hak untuk menikahkan wanita yang berada dalam perwaliannya. Hak ini diberikan Islam kepada wali nikah, dimana perbedaan madzhab mengenai wali nikah ini ada yang menjadikan syarat ada pula menjadikan rukun, dengan alasan ini maka tidak sah perkawinan tanpa adanya wali, sehingga menempatkan wali sebagai hal yang sangat penting dan urgen keberadaanya.

Namun dalam perjalanan perkawinan di negara kita ini, wali nikah menjadi momod karena perbedaan pendapat mengenai siapa yang berhak menjadi wali dalam perkawinan dan tidak ada dalil yang menyebutkan siapa yang paling berhak menjadi wali nikah bagi anak perempuan. Para ulama berselisih paham berkaitan dengan siapa yang paling dekat dengan anak perempuan tersebut dikarenakan tidak adanya dalil yang merincikannya. Allah berfirman :

آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا

"(Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu." (*QS. al-Nisa : 11*)

Dan hal ini menjadi perdebatan di kalangan penghulu pada diklat Kepenghuluan tahun 2011 di Balai Diklat Keagamaan Makassar. Yang akhirnya pada praktek kehidupan rumah tangga akan ditentukan oleh pasangan suami dan isteri yang telah diikat dengan tali pernikahan tersebut, meskipun dalam proses legalitas pernikahannya selalu melibatkan pihak lain yang tidak dapat ditinggalkan, seperti saksi-saksi dan wali.

Tulisan ini berusaha untuk melakukan pembacaan ulang terhadap konsep perwalian dalam perkawinan. Dalam mengkaji masalah tersebut, pertama akan dibahas mengenai perwalian dalam perkawinan dalam pemikiran hukum Islam, kemudian akan dilakukan pembacaan ulang terhadap konsep perwalian dalam kompilasi hukum Islam dan membaca latar belakang penetapan tersebut.

B. Tinjauan Umum Tentang Perkawinan

1. Pengertian Perkawinan Menurut Hukum Islam

Allah Swt. telah menciptakan pria dan wanita agar dapat berhubungan satu sama lain, saling mencintai, menghasilkan

keturunan, dan hidup bersama secara damai yang sesuai dengan perintah Allah Swt. dan petunjuk Rasulullah.

Sehubungan dengan adanya akibat yang penting dari hidup bersama, maka masyarakat memerlukan peraturan-peraturan untuk mengatur tentang hidup bersama antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami isteri. Hal-hal yang perlu diatur yaitu antara lain mengenai syarat-syarat untuk dapat hidup bersama, pelaksanaan hak-hak dan kewajiban, kelanjutan dan mengenai terhentinya hidup bersama tersebut.

Keseluruhan aturan-aturan hukum yang menentukan prosedur yang harus dilalui beserta ketentuan hukum yang menentukan hak-hak dan kewajiban serta kelanjutannya dan juga mengenai terhentinya perkawinan akan menimbulkan suatu mengenai ikatan antara seorang pria dan seorang wanita, maka penulis akan menjelaskan tentang perkawinan dari tinjauan hukum Islam.

Setiap perkawinan tidak hanya didasarkan kepada kebutuhan biologis antara pria dan wanita yang diakui sah melainkan sebagai pelaksana proses kodrat hidup manusia. Demikian juga dalam hukum perkawinan Islam mengandung unsur-unsur pokok yang bersifat kejiwaan dan kerohanian meliputi kehidupan lahir batin, kemanusiaan dan kebenaran. Selain itu perkawinan juga bersifat religius, artinya aspek- aspek keagamaan menjadi dasar pokok kehidupan rumah tangga dengan melaksanakan keimanan dan ketakwaan kepada Allah. Sedangkan dasar-dasar pengertian perkawinan itu berpokok pangkal kepada tiga keutuhan yang perlu dimiliki oleh seseorang sebelum melaksanakannya yaitu:

1. **Iman** ialah percaya kepada Allah yang menciptakan alam semesta termasuk manusia yang secara siklus terdiri dari sel sperma laki-laki dan sel telur perempuan yang dibentuk melalui proses tahapan. Dan proses tahapan itu semula dari gumpalan darah berkembang menjadi daging, kemudian berbentuk tulang

dan bercampur menjadi satu serta pembungkus kulit. Proses selanjutnya akan terjadi kehidupan roh/sukma setelah janin dilahirkan menjadi bayi.

Siklus hidup menjadi manusia tidak akan sempurna kalau hubungan yang dilakukan antar suami isteri tidak memenuhi syarat yang baik seperti kesehatan, kedewasaan, kejiwaan dan kesucian diri. Dari segi inilah Islam memandang bahwa perkawinan sebagai suatu proses kehidupan keluarga benar-benar dilaksanakan dalam suasana suci dan bersih sebagai manusia yang luhur.

2. **Islam**, maksudnya bahwa bagi setiap calon suami isteri wajib mempunyai jiwa penyerahan diri kepada Allah sebagai penciptanya. Kalau keyakinan ini sudah benar-benar dihayati maka dalam melakukan kewajiban sebagai suami isteri tidak akan menimbulkan keraguan, kecemasan dan kekuatiran. Segala sesuatu yang menyangkut mengenai kewajiban dan haknya akan dapat dilaksanakan sesuai proses.

3. **Ikhlas**, artinya pada diri masing-masing calon suami isteri memiliki tekad yang bersih dan terbuka untuk membentuk keluarga sebagai kebaktian kepada Allah. Asas ini akan menghilangkan kecemasan atau ketidakpuasan dalam melaksanakan kehidupan keluarga yang akan menerima godaan dan cobaan, musibah atau kesengsaraan dalam menjalankan tugas sebagai kewajibannya secara sadar dan bertanggung jawab. Selain itu juga akan menutup kekurangan-kekurangan kedua belah pihak dalam membina kesatuan untuk mencapai kesempurnaan hidup rumah tangga.[1]

---

1 R. Abdul Djamali, *Hukum Islam* (*Asas-Asas, Hukum Islam I, Hukum Islam II*), berdasarkan Ketentuan Kurikulum Konsorsium Ilmu Hukum, (Bandung: Penerbit CV Mandar Maju, 1992), h. 73

Sedangkan kalau dilihat dari dasar-dasar pemikiran sosial maka perkawinan itu tidak mungkin akan berlangsung dengan sendirinya tanpa memperhatikan situasi dan suasana masyarakat. Secara sosiologis kehidupan suami-isteri tidak dapat dipisahkan dari kehidupan dan perkembangan lingkungan masyarakat. Tingkah laku anggota-anggota keluarga harus sesuai dengan perubahan dan perkembangan yang terjadi di dalam kehidupan masyarakat politis, ekonomi dan berkebudayaan akan berkembang bersama-sama antara kehidupan keluarga dan masyarakatnya.

Dilihat dari aspek pemikirannya, maka suatu perkawinan itu memberikan cerminan yang bersifat abadi bahkan berlanjut dalam kehidupan akhirat. Maksudnya ikatan perkawinan itu dibentuk dengan kesungguhan hati nurani dalam wujud yang baik antara suami dan isteri. Perwujudannya akan terlihat baik bagi hubungan dua keluarga besar pihak suami-isteri yang juga

dapat menghindarkan segala bentuk penyimpangan dan nafsu individu.

Berdasarkan penglihatan itu semua, maka Islam memandang perkawinan merupakan suatu ikatan antara seorang pria dan seorang wanita dalam membentuk keluarga berdasarkan hukum yang kuat. Secara yuridis perkawinan itu bukan sekedar persetujuan hidup bersama melainkan kehidup-bersamaannya didasarkan kepada aturan yang diperintahkan Allah.

Menurut Al-Qur'an, perkawinan adalah menciptakan kehidupan keluarga antara suami-isteri dan anak-anak serta orang tua agar tercapai suatu kehidupan yang aman dan tentram (*sakinah*), pergaulan yang saling mencintai (*mawaddah*) dan saling menyantuni (*rahmah*).[2]

---

2 Sajuti Thalib, *Hukum Kekeluargaan Indonesia*, (Jakarta; UI Press, 1974), h. 47

Sebelum melangsungkan perkawinan bagi calon suami-isteri benar-benar bersedia melanjutkan hidup sebagai pelaksanaan perintah Allah yang dicantumkan dalam Al-Qur'an. Dan menurut bentuknya Islam mewujudkan susunan keluarga sebagai suami-isteri yang diridhoi Allah melalui ikatan perjanjian (*aqad*) bernilai kesucian/sakral rohaniah dan jasmaniah.

Dan dalam Kompilasi Hukum Islam, Pasal 2 disebutkan bahwa: perkawinan menurut Hukum Islam adalah pernikahan yaitu akad yang sangat kuat atau *mitsaqan galidzan* untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah.

2. Syarat-Syarat Pernikahan

Syarat-syarat yang perlu dipenuhi seseorang sebelum melangsungkan perkawinan menurut R. Abdul Djamali yang dikutip dalam bukunya Hukum Islam, ada enam yaitu :

a. Persetujuan kedua belah pihak tanpa paksaan

Calon suami-isteri mempunyai dorongan (motivasi) yang sama untuk membentuk suatu kehidupan keluarga. Motivasi mereka itu sebagai persetujuan masing-masing yang diperoleh dengan adanya saling mengerti dan berkeinginan lanjut berpartisipasi dalam membentuk satu keluarga. Dan keinginan itu sebagai persetujuan kedua belah pihak yang tidak dapat dipaksakan oleh pihak lain, baik orang tua maupun orang yang dituakan dalam keluarga masing-masing.

b. Dewasa

Ukuran kedewasaan seseorang tidak dilihat dari usia melainkan dari kedewasaan fisik dan psikis yang sekurang-kurangnya ada tanda-tanda kematangan diri. Hal ini ditentukan dari mulai bekerjanya kelenjar kelamin seseorang. Dan tanda-tanda itu bagi seorang pria sejak pertama kali menghasilkan sperma (baliqh) dan bagi seorang

wanita sejak menstruasi pertama. Tetapi ukuran itu tidak mutlak, karena yang dimaksud dengan kedewasaan fisik yang ditempuh oleh hukum Islam sesuai ilmu kesehatan bagi setiap bangsa yang mungkin ada perbedaannya. Sedangkan kedewasaan psikis dimaksudkan bahwa bagi para pihak telah memiliki kesehatan mental yang baik, mempunyai rasa tanggung jawab sebagai suami-isteri terutama dalam mendidik anak-anaknya dengan wajar dan terhormat.

c. Kesamaan agama Islam

Kedua belah pihak pemeluk agama Islam yang sama. Hal ini dimaksudkan bahwa dalam memelihara keturunan yang sah tidak ada pertentangan memperebutkan atau mengalahnya salah satu pihak untuk terwujudnya keagamaan keturunan mereka itu.

Bagi seorang wanita Islam dilarang melakukan perkawinan dengan seorang pria lain agama dan hukumnya haram. Larangan itu dimaksudkan untuk menjaga dan memelihara keturunan yang sah sesuai dengan ajaran Islam. Sedangkan bagi seorang pria Islam yang kuat imannya diperkenankan melakukan perkawinan dengan seorang wanita lain agama, asalkan bukan wanita penyembah berhala kecuali bertobat dan bersedia memeluk agama Islam.

d. Tidak dalam hubungan nasab

Yang dimaksud dengan hubungan nasab ialah hubungan keluarga dekat baik dari pihak ibu maupun bapak. Syarat ini diperlukan karena hubungan darah yang dekat baik secara vertikal maupun horisontal tidak dikehendaki, sebab perkawinan dalam keturunan satu darah masih merupakan satu keluarga besar. Dan kalau dilihat dari dunia kedokteran banyak terjadi kemungkinan-kemungkinan kelainan perkembangan kesehatan dari keturunan itu, sedangkan dari segi psikologi banyak terlihat adanya kelainan psikis dan mental kalau sampai dilangsungkan perkawinan dalam satu hubungan darah.

e. Tidak ada hubungan radha'ah

Radha'ah ialah sepersusuan, maksudnya bahwa antara pria dan wanita yang akan melangsungkan perkawinan itu pernah mendapat air susu satu ibu ketika masih bayi walaupun keduanya orang lain. Antara pria dan wanita itu haram hukumnya kalau melangsungkan perkawinan. Dalam hubungan *radha'ah* ini haram juga hukumnya kalau yang menikah saudara-saudara suami, paman, bibi dan keponakan dari ibu, yang akan menikah dengan anak sepersusuannya.

f. Tidak semenda (mushaharah)

Artinya kedua calon suami-isteri tidak mempunyai hubungan perkawinan seperti antara bapak/ibu dan menantu, anak dan bapak/ibu tiri, anak bawaan dalam perkawinan ibu/bapak.

3. Rukun-rukun Perkawinan

Yang dimaksud dengun rukun ialah segala sesuatu yang ditentukan menurut hukum Islam dan harus dipenuhi pada saat perkawinan dilangsungkan. Maksudnya bahwa kalau syarat-syarat perkawinannya telah dipenuhi, maka sebelum melangsungkan perkawinan saat-saat untuk sahnya harus ada rukun-rukun yang perlu dipenuhi. Adapun rukun perkawinan diatur dalam Kompilasi Hukum Islam. Di dalam Pasal 14 disebutkan bahwa untuk melaksanakan perkawinan harus ada :

1. Calon Suami dan Calon Isteri
2. Wali Nikah
3. Dua Orang Saksi dan
4. Ijab dan Qabul

Dari keempat rukun nikah menurut KHI di atas, penulis akan membahas secara terinci mengenai wali nikah karena hal ini sering menjadi problema atau permasalahan di dalam masyarakat Indonesia sekarang ini.

A. Urgensi Wali Nikah dalam Fiqh Islam dan Kompilasi Hukum Islam

1. Wali Nikah dalam Fiqh Islam

1.1. Pengertian Wali

Secara bahasa, wali bisa berarti rasa cinta (*mahabbah*) dan pertolongan (*nushrah*), bisa juga berarti kekuasaan (*sulthah*) dan kekuatan (*qudrah*).[3] Ini berarti, seorang wali adalah orang yang menolong atau orang yang memiliki kekuasaan. Sedangkan menurut istilah, (seseorang yang memiliki) kekuasaan untuk melangsungkan suatu perikatan/akad tanpa harus adanya persetujuan dari orang (yang di bawah perwaliannya).

Kenapa harus ada wali, apa sebabnya?

Menurut Wahbah Zuhaily, sebab disyariatkannya wali bagi pernikahan adalah untuk menjaga kemashlahatan wanita dan menjaga agar hak-hak si wanita tetap terlindungi, karena (sifat) lemah yang dimiliki si wanita. Maksudnya, karena lemahnya (baik lemah fisik atau lemah akal) si wanita, bisa jadi si wanita salah dalam memilih suami atau menentukan maskawinnya. Karena itu, wali "mengambil" kekuasaan darinya untuk menikahkannya kepada orang yang dikehendaki wali untuk kepentingan si wanita, bukan untuk kepentingan pribadi wali[4], jadi dapat dipahami bahwa wali nikah diadakan dalam fiqh islam oleh jumhur ulama untuk menjaga kedudukan seorang wanita dalam masyarakat.

---

3 Kamus *Al-Munjid Fi Lughah wal A'lam*, (Beirut: Al-Maktabah Asy-Syarqiyah, 1986), Cet; XXVII, h. 918. Atabik Ali, Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Yogyakarta:Multi Karya Grafika, 1998) Cet; VII, h. 30.

4 Wahbah Al-Zuhaily, *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuh,* Juz VII: *al-Ahwal al-Syahshiyyah,* (Beirut: Al-Fikr, 1989), h. 67

1.2 Kedudukan Wali dalam pernikahan menurut madzhab Islam

Syekh Al-Qadhi' Abu Al-Walid mengatakan dalam kitabnya *Bidayatul Mujtahid Wa Nihayatul Muqtashid*: "Ada beberapa pendapat mengenai pentingnya wali sebagai syarat untuk sahnya nikah menurut Hukum Islam. Hal ini sudah lama menjadi bahan diskusi para ahli ilmu fiqh sejak lahirnya madzhab Syafi`iyah dan madzhab Hanafiyah. Madzhab Syafi`iyah mengatakan bahwa wali adalah salah satu syarat untuk sahnya nikah, sedangkan madzhab Hanafiyah mengatakan bahwa wali adalah sunnah hukumnya.[5] Dari pemahaman kalimat di atas harus dicari alasan masing-masing madzhab tentang kedudukan wali sehingga bagi pembaca dapat menimbang perbedaan pendapat tersebut.

Adapun Alasan para Imam-Imam madzhab mengenai kedudukan wali dalam pernikahan sebagai beikut :

a. Menurut madzhab Malikiyah, Syafi`iyah, dan Hambali mengatakan[6]: wali merupakan masalah penting sekali dalam pembahasan nikah karena tidak ada nikah tanpa wali, dan wali menjadi syarat bagi sahnya suatu nikah sebagai rukun nikah dengan dalil adalah:

- Hadist Nabi yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dan Daruquthni, yang artinya: "Jangan menikahkan perempuan akan perempuan yang lain dan jangan pula menikahkan perempuan akan dirinya sendiri"
- Hadist Nabi riwayat HR Ahmad, berbunyi :"Tidak sah nikah melainkan dengan wali dan dua saksi yang adil"
- hadist Nabi riwayat Turmudzi dari Aisyah yang menyatakan: "Perempuan yang menikah tanpa izin walinya maka nikahnya

5 Imam Al-Qadhi Abu Al-Walid, *Bidayatul Mujtahid Wa Nihayatul Muqtashid*, Juz II; (Bairut: Darul Kutub Al-Islamiyah, 1996). h.6-7, Sayyid Al-Imam Muhammad bin Ismail Al Kahlaniy, *Subulu As-Salam*, Juz IV (Indonesia;Dahlan,), h.117

6 Abdurrahman Al-Juzairiy, *Fiqhi Al-Arba'a Al-Madzahib,* Juz IV; (Bairut: Darul Fikr,1996), h. 25-26

batal (sampai tiga kali Nabi mengatakan nikahnya batal)"

Dalam hadist Rasullullah tersebut terlihat bahwa seorang perempuan yang hendak menikah harus memakai wali, berarti tanpa wali maka nikah itu batal menurut Islam atau nikahnya tidak sah, sedangkan kedudukan hadis di atas dalam Takhrij Hadis semua periwayatnya Tsiqah.[7]

Sedangkan dalam kitab *Al-Jami' Fi Fiqh al-Nisa'* mengungkapkan bahwa Imam Malik berkata[8] : "Jika wanita yang hidup dalam kesusahan atau yang baru masuk Islam atau wanita miskin yang dinikahkan oleh tetangga/orang lainnya, yang bukan termasuk walinya, maka yang demikian itu diperbolehkan, sedangkan wanita yang mempunyai posisi/atau kedudukan jika dinikahkan bukan walinya, maka kedua pasangan itu harus dipisahkan meskipun wali si wanita itu pada dasarnya membolehkan"

Ada perbedaan pendapat antara madzhab Syafi'iyah dengan madzhab Malikiyah mengenai kedudukan wanita dari segi status kemasyarakatan, madzhab Syafi'iyah tidak membedakan status wanita atas wajibnya wali nikah bagi wanita, sedangkan madzhab Malik membedakannya sebagaimana riwayat di atas, jadi dalam madzhab Malikiyah ada kelonggaran mengenai wajib tidaknya wali nikah sesuai kedudukan wanita tersebut.

b. Imam Abu Hanifah dan muridnya Abu Yusuf berpendapat bahwa perempuan dewasa yang berakal sehat memiliki hak melaksanakan akad nikah langsung tanpa wali, baik gadis maupun janda, baik menikah dengan laki-laki yang sekufu atau tidak[9]. Adapun argumentasi yang diajukan oleh Abu Hanifah dan Abu Yusuf adalah:

---

7 Al-Kutub At-Tis'a (CD Digital).

8 Syaikh Kamil Muhammad "uwaidah, *Al-Jami' Fi Fiqh Al-Nisa'*(Bairut: Darul Kutub Al-ilmiyah,Cet 1,1996), h. 386.

9 As-Sarkhasi, *al-Mabsuth* (Beirut: Dar al-Ma"rufah, 1409/1989), V: 10. Pendapat Abu Hanifah

1. Q.S. Al- Baqarah (2): 230; 232; dan 234 :

فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۗ وَتِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوۡمٍ يَعۡلَمُونَ

"Kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah talak yang kedua), Maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain. Kemudian jika suami yang lain itu menceraikannya, Maka tidak ada dosa bagi keduanya (bekas suami pertama dan isteri) untuk kawin kembali jika keduanya berpendapat akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Itulah hukum-hukum Allah, diterangkan-Nya kepada kaum yang (mau) Mengetahui".

وَإِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحۡنَ أَزۡوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوۡاْ بَيۡنَهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمۡ يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۗ ذَٰلِكُمۡ أَزۡكَىٰ لَكُمۡ وَأَطۡهَرُۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ

"Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila Telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma›ruf. Itulah yang dinasehatkan

---

yang membolehkan perempuan dewasa untuk melakukan akad perkawinannya sendiri sangat dipengaruhi oleh kondisi sosial budaya yang berlaku di Kufah pada saat itu. Ketika itu Kufah, sebuah kota di Iraq, menjadi tempat perkemahan militer, sehingga percampuran berbagai kelompok etnis yang berbeda dalam suatu pergaulan yang didominasi oleh orang-orang Persia telah menciptakan sebuah suasana yang kosmopolitan. Akibatnya, adat-istiadat dari suatu masyarakat suku yang bersatu secara dekat menjadi pudar, termasuk dalam hal pengaturan perkawinan yang dianggap dalam masyarakat tradisional suku Arab sebagai hak istimewa anggota keluarga laki-laki.

kepada orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian. itu lebih baik bagimu dan lebih suci. Allah mengetahui, sedang kamu tidak Mengetahui".

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

"Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber›iddah) empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila Telah habis ‹iddahnya, Maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat"

Dari ketiga ayat tersebut, akad dinisbahkan kepada perempuan, hal ini menunjukkan bahwa perempuan memiliki hak melakukan pernikahan secara langsung (tanpa wali).

1. Perempuan bebas melakukan akad jual-beli dan akad-akad lainnya, karena itu ia bebas melakukan akad nikahnya. Karena tidak ada perbedaan hukum antara akad nikah dengan akad-akad lainnya.
2. Hadis-hadis yang mengaitkan sahnya perkawinan dengan izin wali bersifat khusus, yaitu ketika sang perempuan yang akan menikahkan dirinya itu tidak memenuhi syarat untuk bertindak sendiri, misalnya karena masih belum dewasa atau tidak memiliki akal sehat.[10]

Keberadaan wali nikah di kalangan madzhab-madzhab yang ada dalam Islam berbeda pendapat yang berdasakan hasil pemahaman terhadap nash dan hadis yang tidak bersifat *qath'i* malah bersifat

10 Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah* (Beirut : Dar al-Kitab al-„Arabi, 1977), II: 125-127.

dzanni sehingga tidak dapat dipahami dalam satu makna sebagimana yang terpaparkan di atas, dan jika ada umat Islam di Indonesia nengikuti hal tersebut maka tetap sah menurut agama Islam, tapi bagaimana rujukan/hukum wali nikah di Indonesia?

1.3. Kedudukan Wali dalam pernikahan menurut Kompilasi Hukum Islam

Pada umumnya umat Islam di Indonesia menganut paham mahzab Syafi`iyah.Menurut mazhab Syafi`iyah wali merupakan masalah penting sekali dalam pembahasan nikah karena tidak ada nikah tanpa wali, dan wali menjadi syarat bagi sahnya suatu nikah, sebagaimana yang terdapat pada Kompilasi Hukum Islam yang berbunyi[11] :Untuk melaksanakan perkawinan harus ada: a. Calon Suami; b. Calon Isteri; c. Wali nikah;d. Dua orang saksi dan; e. Ijab dan Kabul dan dipertegas dengan pasal 19 yang berbunyi : "Wali nikah dalam perkawinan merupakan rukun yang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak untuk menikahkannya".

Penerapan pasal-pasal di atas menurut Rofiq mengatakan bahwa keberadaan Kompilasi Hukum Islam lebih didasarkan dalam rangka menyiapkan pedoman yang seragam (unifikasi) bagi hakim Pengadilan Agama dan menjadi hukum positif yang wajib dipatuhi oleh seluruh bangsa Indonesia yang beragama Islam.[12] Dengan secercah harapan agar tidak lagi terjadi kesimpangsiuran dalam memutuskan suatu perkara. Sedangkan menurut Sudirman Tebba bahwa perkembangan hukum Islam tidak terbatas dengan keluarnya KHI.[13] Syariat terus berkembang sejalan dengan perkembangan umat

---

11 Direktorat Jenderal BIMAS Islam, *Himpunan Peraturan Perundangan-Undangan Perkawinan* (Jakarta, 2010), h. 236

12 Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia,* Cetakan ke-3, (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1998) h. 43.

13 Sudirman Tebba dalam Jurnal Unisia no. 48/XXVI/II/2003 yang berjudul *Reformasi Peran Hukum Islam di Indonesia,* h. 123.

muslim, yang pada akhirnya dapat menerapkan fiqh Islam secara Kaffah di kalangan masyarakat Indonesia.

2. Syarat-syarat Wali Nikah

Di antara syarat wali nikah yang disepakati empat madzhab adalah[14]: 1. Laki-laki; 2. Muslim; 3. Baligh; sedangkan syarat Adil, merdeka dan rusyd, atau mursyid berbeda pendapat madzhab Abu Hanifah dan sebagian ulama madzhab Malikiyah tidak mensyaratkan dua hal tersebut.

Adil yang dimaksud ialah sikap istiqamah (berpegang teguh) pada agama, dengan melaksanakan kewajiban-kewajibannya, serta menghindari dosa-dosa besar seperti berzina, meminum khamr, durhaka kepada orang tua, dan dosa besar lainnya, dengan tanpa memandang sepele dosa kecil.

Adapun sifat *rusyd* atau mursyid, menurut Hanabilah adalah mengetahui *kufu* (kesepadanan antara si wanita dengan calon suami) dan kemashlahatan nikah. Sedangkan menurut Syafi'iyah adalah tidak memiliki sifat menghambur-hamburkan (*tabdzir*) harta.

Malikiyah memberi tambahan dua syarat[15]: (1) wali tidak sedang melaksanakan haji atau umrah; dan (2) tidak dalam keadaan dipaksa.

Kompilasi Hukum Islam yang merupakan fiqh Indonesia yang diinstruksikan presiden untuk dijadikan acuan, pada pasal 20 ayat (1) hanya memberikan tiga syarat bagi wali nikah, yakni: (1) muslim, (2) akil, dan (3) baligh. Kemudian, Dirjen Bimas Islam dan Urusan Haji pada tahun 2000 juga menerbitkan *Pedoman Fiqh Munakahat,* yang juga mengajukan serentetan syarat bagi wali nikah, yaitu:

1. Islam
2. Baligh
3. Berakal

---

14 *Op Cit*, Imam Al-Qadhi Abu Al-Walid, h. 9.

15 Abdurrahman Al-Juzairiy, *Op. Cit*, h. 22

4. Tidak dipaksa
5. Laki-laki
6. Adil
7. Tidak sedang ihram haji
8. Tidak dicabut haknya dalam menguasai harta, dan
9. Tidak rusak pikiranyna karena tua atau sebagainya.

Persyaratan di atas sangatlah ketat dibandingkan persyaratan yang ditulis oleh para Imam madzhab karena merangkum semua pendapat madzhab yang ada dan disesuaikan keadaan msyarakat Indonesia pada saat sekarang.

3. Macam-macam Wali Nikah

3.1. Menurut Kewenanganya

1. Wali Mujbir

Dalam literatur fiqh memang dikenal istilah wali mujbir ialah wali nasab yang berhak memaksa (ijbar) gadis di bawah perwaliannya untuk dikawinkan dengan laki-laki tanpa izin dari gadis yang bersangkutan. Keterangan selanjutnya tentang wali mujbir adalah para fuqaha besar berbeda pandangan tentang detail dari wali mujbir ini[16]:

1. Pandangan madzhab Hanafiyah tentang wali mujbir adalah istilah *wilayatul ijbar*. *Wilayatul ijbar* artinya adalah para wali yang berhak menikahkan seorang wanita. *Waliyatul ijbar* ini bagian dari wilayah (kewalian) atas jiwa. Sedangkan yang berhak menjadi *wilayatul ijbar* ini adalah beberapa pihak:

a. Hubungan qarabah seperti ayah, kakek atau anak dari wanita tersebut. Atau anak paman yang disebut dengan *qarabah* yang jauh.

16 *Ibid*, h. 27-28

b. Tuan dari seorang wanita budak.

c. Wilayah 'itaq.

d. Wilayah wala'.

2. Menurut pandangan madzhab Malikiyah, wali mujbir ada tiga orang, yaitu:
   a. Tuan dari budak wanita
   b. Ayah kandung
   c. Orang yang diwasiatkan oleh ayah kandung ketika ayah kandung tidak ada.

3. Menurut madzhab Syafi'iyah, wali mujbir adalah wali yang berhak menikahkan wanita perawan, baik perawan tersebut masih kecil ataupun sudah besar, walaupun tidak ada persetujuan dari perawan tersebut. Walaupun begitu, wali sangat dianjurkan (*mustahab*) untuk meminta persetujuannya terlebih dahulu. Yang termasuk wali mujbir menurut Syafi'iyah adalah ayah dan kakek.

Ini berarti, wali selain ayah dan kakek jika akan memilihkan calon suami atau menetapkan mahar bagi wanita perawan harus terlebih dahulu meminta persetujuannya, karena bukan termasuk wali mujbir.

Dalil yang diusung Syafi'iyah adalah hadis riwayat Daruquthny sebagai berikut:

الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر يزوجها أبوه

"Janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya; (*sedangkan*) *perawan, dinikahkan oleh oleh ayahnya."*

Juga hadis riwayat Muslim di bawah ini:

والبكر يستأمرها أبوها وإذنها سكوتها

"Perawan diaturkan (urusannya) oleh ayahnya, idzinnya (persetujuannya) adalah diamnya."

Berbeda dengan Syafi'iyah, Hanafiyah berpendapat bahwa wali mujbir adalah semua wali -baik karena hubungan darah, karena kepemilikan (hamba sahaya), karena memerdekakan, karena *muwalah*, dan karena *imamah*- jika menikahkan wanita yang masih kecil, tidak memandang wanita tersebut perawan atau janda.

Yang perlu dicatat, wali mujbir dalam fiqh Indonesia, yang berbentuk perundang-undangan, tidak lagi diakui. Calon pengantin wanita, bagaimanapun keadaannya harus ditanya persetujuannya untuk menikah dengan calon mempelai laki-laki. Ada atau tidak adanya persetujuan calon pengantin wanita harus dituliskan dalam Daftar Pemeriksaan Nikah (model NB).

2. *Wali Mukhayyir*

Menurut madzhab Syafi'iyah, semua wali (termasuk ayah dan kakek) adalah wali *mukhayyir* bagi janda, yang harus ditanya terlebih dahulu persetujuan dari janda tersebut, ketika wali memilihkan calon suami atau maskawin untuknya. Jika janda tersebut masih kecil, belum akil-baligh, maka wali tidak boleh menikahkannya sehingga ia sudah akil-baligh.

Sementara, yang dimaksud wali *mukhayyir* oleh Hanafiyah dan Hanabilah adalah semua wali yang disebutkan di atas, ketika menikahkan wanita yang sudah dewasa, tanpa memandang perawan atau jandanya.

3.2. Menurut Garis Keturunan dan Sebab Lain

a. Wali Nasab atau Kerabat

Nasab artinya bangsa menurut ajaran patrinial, nasab juga diartikan keluarga dalam huhungan garis keturunan patrinial atau hubungan darah patrinial. Wali nasab artinya anggota keluarga laki-

laki bagi calon pengantin perempuan yang mempunyai hubungan darah patrinial dengan calon pengantin perempuan itu

Yang termasuk ke dalam wali nasab menurut madzhab Syafi'iyah adalah sebagai berikut [17] :

1. Bapak, kakek (orang tua bapak) dan seterusnya ke atas
2. Saudara laki-laki kandung sebapak seibu
3. Saudara laki-laki sebapak lain ibu
4. Keponakan laki-laki dari saudara laki-laki kandung
5. Keponakan laki-laki dari saudara laki-laki sebapak dan seterusnya
6. Paman, yaitu saudara dari bapak sekandung
7. Paman sebapak, yaitu saudara dari bapak sebapak lain ibu
8. Anak-anak paman kandung (saudara sepupu)
9. Anak laki-laki paman sebapak

Berdasarkan urutan seperti di atas, dapat dikatakan bahwa ayah adalah orang yang paling berhak menjadi wali bagi anak perempuannya, dan apabila ayah tidak ada maka kedudukan ayah dapat digantikan oleh wali yang lainnya berdasarkan urutan tersebut, namun apabila yang berhak masih ada, maka yang lain tidak diperkenankan menjadi wali. Apabila yang berhak menjadi wali itu tidak memenuhi syarat, misalnya gila dan sebagainya dengan demikian yang berhak menjadi wali adalah wali yang berikutnya atau diserahkan kepada wali hakim. Dengan perkataan lain bahwa apabila yang berhak itu berhalangan, karena kafir, atau fasik ataupun belum dewasa, maka wali berikutnyalah yang menjadi wali atau wali hakim.

b. Wali Hakim

Seperti telah disebutkan sebelumnya, wali yang jauh hubungan baru dapat menjadi wali apabila wali yang dekat hubungannya

17 *Ibid,* h. 26

sedang berhalangan, sakit atau dalam keadaan tidak mampu menyatakan kehendaknya. Namun apabila tetap tidak terdapat wali tersebut maka penguasaanya dapat diberikan kepada Sultan (Kepala Negara) atau yang diberi kuasa oleh Kepala Negara. Di Negara Republik Indonesia, Kepala Negara adalah Presiden yang telah memberi kuasa kepada pembantunya yaitu Menteri Agama yang juga telah memberi kuasa kepada para Pegawai Pencatat Nikah untuk bertindak sebagai Wali Hakim. Yang dimaksud dengan Wali Hakim adalah hakim pengadilan (dalam hal ini Pengadilan Agama), yang dimungkinkan dapat bertindak sebagai wali hakim, apabila memang mendapat kuasa dari Kepala Negara Cq. Menteri Agama[18].

Dalam hal perwalian nasab atau kerabat dapat mengalami perpindahan menuju kepada perwalian hakim, hal tersebut dimungkinkan bilamana:

1. Wali nasab memang tidak ada.
2. Wali nasab bepergian jauh atau tidak di tempat, tetapi tidak memberi kuasa kepada wali yang lebih dekat tidak ada di tempat.
3. Wali nasab kehilangan hak perwaliannya.
4. Wali nasab sedang berihram haji atau umrah.
5. Wali nasab menolak bertindak sebagai wali.
6. Wali nasab menjadi mempelai laki-laki dari perempuan di bawah perwaliannya.

Hal ini dapat terjadi jika yang dikawin adalah seorang perempuan dengan saudara laki-laki sepupunya, kandung atau seayah.

Sedangkan KHI pasal 23 mensyaratkan bagi wali hakim sebagai berikut:

1. Wali hakim baru dapat bertindak sebagai wali nikah apabila wali nasab tidak ada atau tidak mungkin menghadirkannya atau tidak

18 Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 30 Tahun 2005 tentang Wali Hakim, sebagaimana yang terlampir

diketahui tempat tinggalnya atau gaib atau *adlal* atau enggan.

2. Dalam hal wali adlal atau enggan maka wali hakim baru dapat bertindak sebagai wali nikah setelah ada putusan pengadilan Agama tentang wali tersebut.

c. Wali Muhakkam

Di dalam suatu perkawinan, pada suatu saat tertentu jika wali nasab tidak dapat menjalankan kewajibanya sebagai wali yang dikarenakan tidak memenuhi syarat ataupun menolak dan wali hakimpun tidak dapat bertindak sebagai wali nasab dengan berbagai macam sebab. Oleh karena itu, guna memenuhi syarat sahnya suatu nikah bagi yang mengharuskan adanya wali, mempelai yang bersangkutan dapat mengangkat seseorang untuk menjadi walinya dimana wali yang terjadi karena diangkat oleh mempelai yang bersangkutan tersebut disebut juga *wali Muhakkam*.

Wali *muhakkam* dapat dimungkinkan terjadi bilamana seseorang yang beragama Islam menikah dengan seorang gadis yang memeluk agama Kristen tanpa persetujuan dari orang tuanya. Pada umumnya dalam masalah perwalian ini jarang ada wali hakim yang mau bertindak sebagai wali bilamana wali hakim tersebut tidak memperoleh kuasa dari orang tua mempelai perempuan. Maka untuk dapat dilaksanakannya perkawinan yang sah diperlakukan seorang wali *Muhakkam*.

4. Tertib Urutan Wali Nikah

Tidak ditemukan ayat Al-Qur'an ataupun hadis Nabi saw. yang memberi penjelasan langsung mengenai tertib urutan wali. Yang ada hanya pendapat shahabat. Tertib urutan (wali) nikah pada dasarnya sama dengan tertib urutan dalam warisan. Tetapi para ulama berbeda pendapat mengenai posisi kakek dan anak. Sebagian ulama mengutamakan kakek, yang lainnya lebih mengunggulkan anak.

4.1. Tertib Urutan Wali Nikah Menurut Fiqh Islam

1. Menurut Hanafiyah urutan wali nikah sebagai berikut :
    1. anak, cucu, ke bawah;
    2. ayah, kakek, ke atas;
    3. saudara kandung, saudara seayah, anak keduanya, ke bawah;
    4. paman sekandung, paman seayah, anak keduanya, ke bawah;
    5. orang yang memerdekakan;
    6. kerabat lainnya (*al-usbah al-nasabiyah*); dan
    7. sulthan atau wakilnya.
2. Menurut Malikiyah
    1. anak, cucu, ke bawah;
    2. ayah;
    3. saudara kandung, saudara seayah, anak saudara kandung, anak saudara seayah
    4. kakek;
    5. paman, anak paman (dengan mendahulukan sekandung daripada yang lainnya);
    6. ayah kakek;
    7. paman seayah, anak paman seayah;
    8. paman kakek, anak paman kakek;
    9. orang yang memerdekakan, keturunannya;
    10. orang yang mengurus dan mendidik wanita dari kecil hingga akil-baligh;
    11. hakim; dan
    12. semua muslim (jika urutan di atas tidak ada).
3. Menurut Syafi'iyah
    1. ayah, kakek, ke atas;

2. saudara sekandung, saudara seayah, anak saudara sekandung, anak saudara seayah
3. paman;
4. keturunan lainnya (seperti hukum waris);
5. orang yang memerdekakan, keturunannya; dan
6. sulthan.

4. Menurut Hanabilah
   1. ayah;
   2. kakek, ke atas;
   3. anak, cucu, ke bawah;
   4. saudara kandung;
   5. saudara seayah;
   6. anak saudara, ke bawah;
   7. paman sekandung, anak paman, ke bawah;
   8. paman seayah, ke bawah;
   9. orang yang memerdekakan; dan
   10. sulthan.

4.2. Menurut Peraturan Perundang-undangan

Kompilasi Hukum Islam pada pasal 21 ayat (1) membagi urutan kedudukan wali nikah dengan empat kelompok. Kelompok yang satu didahulukan dari kelompok yang lainnya, yaitu:

1. kelompok kerabat laki-laki garis lurus ke atas, yakni ayah, kakek dari pihak ayah, dan seterusnya;
2. kelompok kerabat saudara laki-laki kandung atau saudara laki-laki seayah, dan keturunan laki-laki mereka;
3. kelompok kerabat paman, yakni saudara laki-laki kandung ayah, saudara seayah, dan keturunan laki-laki mereka;
4. kelompok saudara laki-laki kandung kakek, saudara laki-laki

seayah kakek, dan keturunan laki-laki mereka.

Adapun menurut *Pedoman Fiqh Munakahat*, urutan wali adalah:

1. ayah;
2. kakek (ayahnya ayah);
3. saudara laki-laki kandung;
4. saudara laki-laki seayah;
5. anak laki-laki dari saudara laki-laki kandung;
6. saudara laki-laki dari saudara laki-laki seayah;
7. saudara ayah (paman) kandung;
8. saudara ayah (paman) seayah;
9. anak laki-laki paman kandung;
10. anak laki-laki paman seayah;
11. wali hakim

5. Permasalahan-permasalahan Terkait dengan Masalah Wali Nikah dalam Perkawinan

Dalam masyarakat Indonesia zaman sekarang sangatlah komplek permasalahan yang timbul mengenai persoalan nikah terutama dari segi wali nikah, adapun di antara permasalahan yang timbul yaitu :

5.1 Jenis dan Sebab Intiqal Wali Nikah

1. Dari Wali Aqrab ke Wali Ab'ad

Menurut jumhur ulama, jika wali *ab'ad* menikahkan wanita padahal masih ada wali *aqrab* (yang urutannya lebih dekat), maka akad nikahnya tidak sah. Perpindahan dari wali *aqrab* ke wali *ab'ad* hanya dapat terjadi karena keadaan wali *aqrab* seperti di bawah ini:

1. ia adalah hamba sahaya;
2. gila;
3. bodoh (kurang akal);

4. kafir; dan
5. sedang ihram (mengerjakan haji).

Pasal 22 Kompilasi Hukum Islam menyebutkan dua sebab bergesernya wali nikah dari aqrab ke ab'ad, yaitu:

1. Jika tidak memenuhi syarat-syarat sebagai wali nikah; dan
2. Jika wali nikah menderita tuna wicara, tuna rungu, atau sudah udzur.

Menurut pendapat Hanafiyah, jika wanita dinikahkan oleh wali *ab'ad*-nya, padahal ada wali *aqrab*, maka sahnya akad nikah tergantung ada atau tidaknya izin dari wali *aqrab*-nya itu. Jika wali aqrabnya mengizinkan, maka akad nikah sah, jika ia tidak mengizinkan, maka akad nikah batal. Tetapi, jika wali *aqrab*-nya tersebut masih kecil atau gila, maka perwalian berpindah kepada wali ab'adnya.

Menurut Malikiyah, jika wali *ab'ad* menikahkan wanita, padahal wali *aqrab*nya masih ada, maka akad pernikahannya tetap sah, asal wanita tersebut berkenan atau setuju.

1. Dari Wali Nasab ke Wali Hakim

Pada asalnya, wali hakim berfungsi sebagai penyeimbang. Wali hakim digunakan ketika tidak ada lagi wali nasab. Dalam hadis Nabi Saw., perpindahan dari wali nasab ke wali hakim didasarkan pada adanya perselisihan antara para wali, seperti dipahami dari hadis dari Aisyah di bawah ini:

أيما امرأة نكحت يغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل
فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فإن استجروا
فالسلطان ولي لمن لا ولي لها (أخرجه الأربعة إلا النسائى
وصححه أبو عوانة وابن حبان والحاكم)

"Wanita apapun yang menikah tanpa izin walinya, maka nikahnya batal, batal, batal. Jika suami telah menggaulinya, maka wanita tersebut berhak atas maskawin sebagai penghalal kemaluannya. Jika para wali tersebut berselisih, maka shulthan menjadi wali bagi wanita yang tidak memiliki wali (karena berselisih)." (Diriwayatkan oleh Imam Empat kecuali al-Nasa'iy. Abu Awanah, Ibnu Hibban, dan al-Hakim menilai hadis ini shahih)

Pasal 2 ayat (1) PMA Nomor 2 Tahun 1987 tentang Wali Hakim menyebutkan sebab-sebab perpindahan dari wali nasab ke wali hakim, antara lain:

1. tidak mempunyai wali nasab yang berhak
2. wali nasabnya tidak memenuhi syarat;
3. wali nasabnya mafqud;
4. wali nasabnya berhalangan hadir;
5. wali nasabnya adhal.

Kompilasi Hukum Islam pasal 23 ayat (1) juga menyebutkan sebab-sebab yang senada dengan PMA Nomor 2 tahun 1987 di atas, hanya berbeda sedikit redaksinya, yaitu, "*Wali hakim baru dapat bertindak sebagai wali nikah apabila wali nasab tidak ada atau tidak mungkin menghadirkannya atau tiak diketahui tempat tinggalnya atau gaib atau adhal atau enggan*."

Sebab-sebab yang lebih rinci lagi dikemukakan *Pedoman Fiqh Munakahat* dari Dirjen Bimas Islam dan Urusan Haji, yaitu:

1. karena tidak mempunyai wali nasab sama sekali, atau
2. walinya mafqud, artinya tidak tentu keberadaannya, atau
3. wali sendiri yang akan menjadi mempelai pria, sedang wali yang sederajat dengan dia tidak ada, atau
4. wali berada di tempat jaraknya sejauh masafatul qasri (sejauh perjalanan yang membolehkan shalat qasar) yaitu 92,5 km, atau

5. wali berada dalam penjara atau tahanan yang tidak boleh dijumpai, atau
6. wali adhal, artinya wali tidak bersedia atau menolak untuk menikahkan, atau
7. wali sedang melakukan ibadah haji/umrah.

Maka yang berhak menjadi wali dalam pernikahan tersebut adalah wali hakim. Kecuali apabila wali nasabnya telah mewakilkan kepada orang lain untuk bertindak sebagai wali, tapi yang jadi permasalahan adalah apakah jika seorang wali nasab yang berhak menjadi wali terdapat sebab tidak menjadi wali/terhalangi kemudian wali nasab yang lain otomatis mengambil alih kedudukannya ataukah jatuh wali hakim? Menurut pemahaman penulis adalah jatuh wali hakim sesuai kriteria di atas karena pengalihan wali yang berhak menikahkan kepada wali nasab yang lain akan gugur karena terhalangi keberadaan oleh wali yang berhak sehingga jatuhlah kepada wali hakim.

Ada satu sebab lagi yang menyebabkan *intiqal* dari nasab ke hakim. Sebab tersebut adalah anak hasil di luar nikah (anak tidak sah). Menurut pasal 43 ayat (1) UU Nomor 1 Tahun 1974 menetapkan bahwa anak yang dilahirkan di luar pernikahan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya. KHI pasal 100 lebih menegaskan lagi bahwa anak tersebut tidak memiliki hubungan nasab dengan ayah biologisnya, hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya. Karena tidak memiliki hubungan nasab dengan ayah biologisnya, maka wanita tersebut tidak memiliki seorang wali nasab pun, karena barisan wali nasab adalah dari garis ayah. Oleh sebab itu, maka perwaliannya berpindah kepada wali hakim.

2. Dari Wali Hakim ke Wali Muhakkam

Apabila suatu pernikahan yang seharusnya dilaksanakan dengan wali hakim, padahal di tempat itu tidak ada wali hakim, maka

pernikahan dilangsungkan dengan wali *muhakam.* Caranya ialah kedua calon suami-isteri mengangkat seorang yang mempunyai pengertian tentang hukum-hukum untuk menjadi wali dalam pernikahan mereka dan inilah yang kadang yang terjadi di kalangan masyarakat Bugis dan Makassar dengan istilah *ma'bola imang* atau *abballa imang*, tapi kompilasi hukum Islam tidak mengakomodir hal ini.

3. Intiqal karena Wali Nikah Tidak Memenuhi Syarat

Permasalahan ini sengaja dibahas karena mengandung masalah yang menarik. Masalahnya ada dua: (1) intiqal karena wali nikah tidak memenuhi syarat menjadi sebab intiqal dari wali *aqrab* ke wali *ab'ad*, juga menjadi sebab intiqal dari wali nasab ke wali hakim; (2) bagaimana teknis menentukan adil atau tidaknya seorang wali

Jika seorang wali tidak beragama Islam, yang lebih tepat apakah intiqal ke wali ab'ad ataukah ke wali hakim?

Secara konsep dasar perwalian nikah sama dengan warisan. Karena dalam warisan, jika ahli waris tidak beragama Islam, maka bagian waisannya berpindah kepada ahli waris lainnya. Jika konsep dasar tersebut dipertahankan, tentunya perwalian karena wali tidak beragama Islam, juga berpindah kepada wali ab'ad, bukan kepada hakim, tapi jika tidak dipahami demikian maka boleh saja berpindak ke wali hakim.

Mengenai penilaian adil atau tidaknya wali nikah, secara teknis sulit untuk dilakukan, karena lazimnya penghulu/PPN hanya bertemu dengan wali nikah sekali atau dua kali: ketika menerima pemberitahuan kehendak nikah dan ketika akad nikah. Sementara, untuk menyimpulkan kualitas adil dalam pengertian berpegang teguh kepada agama dengan melaksanakan kewajibannya dan meninggalkan dosa-dosa besar dan tidak menganggap remeh dosa kecil, memerlukan penelitian mendalam dengan melihat hidup keseharian wali nikah.

Bagaimana jika diketahui bahwa wali memang sering tidak melakukan sebagian (saja) kewajiban agama, seperti hanya melakukan Shalat Jumat saja; atau wali yang selalu melaksanakan shalat, tetapi *nyandu* minuman keras dan berzina. Apakah hak perwaliannya berpindah ke wali ab'ad?

4. Opsi Antara Intiqal atau Tawkil

Masalah berikutnya adalah, jika intiqal bukan diakibatkan oleh karena hilangnya hak perwalian, seperti karena wali jauh atau dipenjara, langkah yang paling baik apakah langsung dilakukan *intiqal* atau diusahakan dengan membuat *tawkil* wali? Secara hukum tak dapat ditetapkan antara *intiqal* atau *tawkil* tergantung keadaan dalam masyarakat atau adat istiadat setempat.

A. Kesimpulan

Berdasarkan penelitian dan pembahasan sebelumnya, maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Pemahaman perwalian nikah menurut madzhab-mazhab dalam Islam dan Kompilasi Hukum Islam

Menurut Hukum Islam peranan wali dalam perkawinan adalah sangat penting sebab semua perkawinan yang dilakukan harus dengan izin dan restu wali nikah, terutama wali nasab yaitu ayah, karena perkawinan tersebut memakai dasar ajaran agama Islam. Pernikahan tanpa izin wali adalah tidak sah. Hal ini dipertegas dalam Pasal 19 KHI. Dengan adanya wali nikah dalam perkawinan dapat berperan untuk melindungi kaum wanita dari kemungkinan yang merugikan di dalam rumah tangga perkawinannya.

2. Permasalahan-permasalahan dalam perkawinan sehubungan dengan masalah wali nikah.

Dari pembahasan di atas telah jelas permasalahan yang timbul di masyarakat atau dalam mengambil tindakan hukum sebagai wali, oleh karena itu, ketentuan final bagi seorang penghulu adalah peraturan perundang-undangan. Selain karena akan dikenai sanksi dan hukuman jika melanggarnya, juga karena *qanun* merupakan hierarki hukum Islam yang paling *tatbiqy* (aplikatif), setelah fatwa, fiqh, dan nash (Al-Qur'an dan Hadis). Jika ada masalah yang belum diatur dalam perundang-undangan, penyelesaiannya dapat mengadopsi fatwa atau fiqh atau jika memungkinkan, berijtihad langsung dari Al-Qur'an dan Sunnah.

a. Saran

Pemahaman mengenai wali nikah harus merata di kalangan penghulu, P3N & PPN secara khusus dan di masyarakat secara umum di seluruh Indonesia agar tidak ada lagi persoalan yang timbul disebabkan wali nikah ini.

Melacak Embrio Pemikiran Al-Qur'an Muhammad 'Abid al-Jabiri; (Sebuah Tawaran Metodologi Tafsir Moderat)

H. Darlis Dawing, M.S.I.

A. Pendahuluan

Berangkat dari kesadaran bahwa sebuah penafsiran akan selalu mempresentasikan zamannya, dan seorang penafsir tidak akan lepas dari kondisi objektif di mana ia hidup dan berkembang, maka aktifitas penafsiran akan terus diperlukan sepanjang masa. Hal itu dikarenakan oleh konteks yang terus berkembang dan terjadinya transformasi sosial yang sangat besar. Dulu dan sekarang sangat berbeda. Konsekuensi logis dari kenyataan tersebut adalah terjadi penafsiran yang plural, tanpa harus bertentangan. Selain itu, keharusan untuk mengusung satu metode penafsiran yang sesuai dengan zamannya satu hal yang pasti, tanpa harus meninggalkan metolodologi penafsiran klasik. Dalam hal ini, diperlukan integrasi metodologi penafsiran klasik dengan metode-metode kontemporer yang berkembang zaman sekarang.

Muhammad Abid al-Jabiri salah satu tokoh kontemporer yang menyadari hal itu. Berlatar belakang kajian sejarah dan filsafat Islam, ia pun akhirnya berlabuh dan mengakhir petualangan intelektualnya dalam karya monumentalnya "Fahm al-Qur'an al-Hakim: Al-Tafsir al-

Wadih hasba Tartib al-Nuzul, sebuah karya nyata 30 juz dari seorang intelektual Muslim kontemporer yang selama ini terus dipertanyakan kegemaran merekonstruksi metode klasik tanpa ada karya nyata. Melalui karya tersebut, al-Jabiri menawarkan metodologi penafsiran kontemporer yang memadukan antara ilmu-ilmu klasik dengan ilmu modern. Metodologinya dalam mengkaji turast (tradisi) ia konstruk ulang dalam membaca Al-Qur'an. Seperti istilah al-fasl/al-wasl yang sangat tenar dalam pembacaan turasnya, konsep itupun ia jadikan sebagai pisau analisis dalam tafsir Al-Qur'an.

Konsep al-fasl adalah menanggalkan segala pra pemahaman terhadap Al-Qur'an untuk menemukan makna asli ayat (asalah al-nash), sementara gerakan kedua, yaitu al-wasl: menyambungkan makna asli teks tersebut dengan kondisi kontemporer, yang ia istilahkan dengan gerakan rasionalisasi (ma'quliyyah).

Melalui ilustrasi di atas, penulis melihat sangat penting untuk mengkaji lebih jauh tawaran al-Jabiri di atas, khususnya dalam kondisi sekarang yang sangat kompleks dengan berbagai masalah baru. Di samping itu, metodologi itu semakin penting untuk dihadirkan untuk mengetengahi tren penafsiran yang ada sekarang ini. Kutub kanan dan kiri sering tak pernah ketemu. Kutub kanan yang terlalu menekankan pada keharusan kembali pada metode salaf tanpa mengindahkan metode baru, dan sebaliknya kutub kiri yang terlalu pede dengan metode kontemporernya. Nah, metode al-Jabiri ini diharapkan bisa mempertemukan kedua kutub tersebut, dengan mengusung metodologi baru tanpa harus meninggalkan metode tafsir klasik.

B. Mengenal Sosial-Historis 'Abid al-Jabiri

Muhammad 'Abid al-Jabiri lahir pada tahun 1936 M di Piguig, Marokoı. Ibunya seorang penenun, sedangkan ayahnya pisah dengan

1 M. Abid al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam, Wacana Baru Filsafat Islam*, ter. Burhan (Yogyakarta:

ibunya ketika ia masih dalam kandungan. Pada usia 7 tahun ia diasuh oleh ibunya dan tinggal bersama kakeknya dan saudaranya. Pada usia memasuki 8 tahun ia kemudian masuk sekolah dasar Perancis. Bahasa Perancis pun mulai dikenalnya, yang merupakan bahasa formal di sekolah tersebut. Namun, dua tahun berselang, belum selesai pendidikannya, ia pindah ke sekolah Muhammadiyah yang merupakan madrasah kaum nasionalis Maroko. Pada akhirnya, ia pun merampungkan sekolah dasarnya pada tahun 1949 M. Pada tahun 1951 M, ibunya meninggal dunia, ketika itu juga ia masuk kelas i'dadi, dan tamat pada tahun 1953 M. di Casablanca dan memperoleh Diploma Arabic High School setelah Maroko merdeka. Pada tahun 1958 M, al-Jabiri masuk Fakultas Adab di Rabat dengan mengambil filsafat sebagai spesialisnya. Kemudian ia berhasil merampungkan pada tahun 1967 M, dengan tesis Falsafah al-Tarikh 'Inda Ibn Khaldun, di bawah bimbingan N. Aziz Lahbabi (w.1992), dan gurunya juga seorang pemikir Arab Magribi yang banyak terpengaruh oleh Bergson dan Sartre.2 Sementara itu, program doktoralnya ia selesaikan pada tahun 1970 M, dalam Universias yang sama serta bidang yang sama, filsafat3.

Al-Jabiri tumbuh dan berkembang dalam keluarga yang mendukung Partai Istiqlal; partai yang mendukung dan memperjuangkan kemerdekan Maroko yang pada saat itu berada dalam kekuasan Perancis dan Spanyol.4 Tidak mengherankan kemudian al-Jabiri sebelum terjun secara intens dalam dunia akademik, ia terlibat

---

Fajar Pustaka Baru, 2003), h. vi.

2 Zulkarnain, "*Pemikiran Kontemporer Muhammad Abid Al-Jabiri Tentang Turats dan Hubungan Arab dan Barat*,"diakses tanggal 24 Januari 2011, *http://www.litagama.org/Jurnal/Edisi6/aljabiri.htm*.

3 Al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam,* h. viii.

4 Walid Hermanech "Pengantar" dalam al-Jabiri *"Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab Islam*, terj. M. Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. xvii-xiii, dikutip dari Abdullah Affandi, *Pemikiran Tafsir M. Abid al-Jabiri; Studi Analis Metodologi*, Tesis Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2009). h. 49.

langsung dalam percaturan politik praktis di bawah bimbingan seorang politikus ulung, Mehdi b. Barakia. Ia adalah pimpinan sayap kiri Partai Istiqlal yang kemudian mendirikan Union Nationale des Forces Populaires (UNFP) yang kemudian berubah nama menjadi Union Socialiste des Forcess Populaires (USFP). Al-Jabiri bersama teman-temannya di (UNFP) pernah dijebloskan dalam penjara karena dituduh melakukan gerakan konspirasi untuk melawan negara pada bulan Juli 1964.5

Sementara itu, ketika al-Jabiri mulai bergerak dalam dunia akademik, khususnya pemikiran Islam, dunia Arab sedang dilanda kegoncangan identitas melalui derasnya modernitas dari Barat. Pengaruh dalam bidang ekonomi, politik, pemikiran cukup memberi pengaruh jelas dalam dunia Arab. Hal itu diperparah dengan kekalahan dunia Arab dari Israel yang mengharuskan mereka meninjau kembali masa keemasan kerajaan Arab-Islam klasik yang selama ini dibangga-banggakan. Islam memang pernah berjaya dan menguasai ilmu pengetahuan yang mana disebut sebagai masa keemasan (golden age). Namun, masa itu tinggal kenangan. Realitas sekarang membuktikan bahwa peradaban dunia berada di tangan orang Barat.

Maka dari itu, wacana kebangkitan (al-nahdah) sangat perlu dikumandangkan. Umat Islam perlu dibangunkan dari tidurnya yang sudah cukup lama. Dan hal itu yang tengah disuarakan oleh sebagian pemikir reformis dan revolusioner Arab-Islam termasuk di antaranya al-Jabiri. Mereka mencoba mengusung ideologi-ideologi revolusioner dalam bidang kemasyarakatan. Dan salah satu langkah yang mereka galakkan adalah melakukan terobosan baru dengan membaca kembali turats (tradisi) kita, sebagai langkah awal untuk bangkit dari ketertinggalan tersebut dengan tentunya

5 *Ibid.,* Hermanech "Pengantar", h. xvii-xiii.

melakukan rasionalisasi terhadap turats dan tetap menjaga keaslian (otentisitas).6

C. Dari Turast ke Diskursus Al-Qur'an[7]

Al-Jabiri termasuk tokoh garda depan dalam dunia pemikiran Islam Kontemporer.8 Pemikirannya cukup berpengaruh dalam dunia Islam, khususnya pada kajian filsafat dan sejarah. Pada awalnya, al-Jabiri seorang pengagum sejati pemikiran Marxisme.[9] Ia banyak menguasai dan melahap literatur Marxisme yang berbahasa Perancis yang lagi subur di Arab kala itu.[10]

Perkembangan pemikiran al-Jabiri di atas didukung oleh kondisi Maroko di mana al-Jabiri lahir dan tumbuh. Negeri Magribi yang meliputi Maroko, al-Jazair dan Tunisia adalah negara protektoriat Perancis. Dan setelah merdeka pada tahun 7 Maret 1956 M, Maroko mengenal dua bahasa resmi, Arab dan Perancis.[11] Dengan demikian, al-Jabiri dengan mudah mengakses pemikiran-pemikiran yang berbahasa Perancis, yang kemudian hal itu mempengaruhi pemikirannya. Salah satu yang sangat mencolok adalah pemikiran kaum strukturalis, post strukturalis dan post-modernis yang rata-rata lahir dari rahim Perancis. Hal itu terbukti, menurut Ahmad Baso, sejumlah nama seperti Fatima Marnissi, Abdullah Laroui,

---

6 *Ibid.,* h. xxii.

7 Prof. Yudian Wahyudi menyatakan faktor penyebab pergeseran pemikiran al-Jabiri dari turaṡ (tradisi) ke diskursus Al-Qur'an ada dua; *pertama* faktor politik, yaitu al-Jabiri termasuk kelompok minoritas di Maroko, ia pun memakai Al-Qur'an sebagai senjata ampuh untuk melawan kaum mayoritas (Israel) sebagai legitimasi gerakannya; *kedua*, secara psikologi, semua orang akan kembali kepada fitrah (agama) menjelang kematian. Terbukti al-Jābirī wafat 2010, dua tahun setelah merampungkan tafsirnya tahun 2008 M.

8 Muhammad Abid Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, cet. I (Yogyakarta: *LKiS*, 2000), h. xv.

9 Muḥammad 'Abid al-Jabiri, *Al-Turas wa al-Hadasah: Dirasah wa al-Munaqasyat*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Waḥdah al-'Arabiyah), h. 307.

10 Hermanech "Pengantar", h. xxii.

11 Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam,* h. xvi.

Muhammad Arkoun, Hichem Djait, dan Abd al-Razzaq al-Daway yang semua berasal dari Magribi sangat terpengaruh oleh paham post-strukturalis maupun post-modernis, termasuk al-Jabiri.[12]

Namun dalam perkembangannya, kekaguman al-Jabiri terhadap pendekatan Marxian dalam konteks sejarah Islam mulai memudar ketika ia mulai membaca karya Yves Lacoste tentang Ibnu Khaldun yang mencoba melakukan kritik atas konsep materialisme historis Karl Marx.[13] Dari sini al-Jabiri mulai bersikap kritis terhadap kaum orientalis yang menulis tentang tradisi Islam, khususnya pada aspek metodologi dan kerangka berpikir. Kritik al-Jabiri tidak hanya pada mereka yang sangat kental egosentrisme Barat yang mewarisi mental kolonialisme yang tinggi seperti: S. Munk, de Bor, S. Pines, L. Massignon dan H. Corbin, tapi juga pada mereka yang menyanjung tokoh-tokoh Muslim seperti Massignon yang memuji al-Hallaj, dan Corbin yang mendewakan Suhrawardi. Karena menurut al-Jabiri, mereka hanya menjadikan Islam sebagai objek demi kepentingan mereka.14 Hal itu, menurut Ahmad Baso, membuat karya-karya al-Jabiri jarang mengikuti konklusi-konklusi sarjana Barat.[15]

Setelah al-Jabiri meninggalkan pendekatan Marxian dalam studi Islam, ia mulai mencoba mengusung metode baru dalam membaca tradisi Islam, yaitu pendekatan strukturalisme sebagai tawaran.[16] Pembacaan tersebut mulai terlihat pada karyanya Nahn

---

12 *Ibid.,* h. xvi.

13 Al-Jabiri, *Al-Turas wa al-Ḥadasah,* h. 306. Lihat juga: Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, h. xvii.

14 Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam,* h. xviii.

15 *Ibid*., h. xix

16 Ambrio pendekatan strukturalis dalam membaca tradisi yang dilakukan oleh al-Jabiri mulai terlihat ketika ia menulis disertasi tentang pemikiran Ibn Khaldūn: *Fikr Ibn Khaldun, al-'Aṣabiyyah wa al-Daulah: Ma'alim Nazariyyah fi al-Tarikh al-Islami* (Beirut: Markaz Dirasat al-Waḥdah al-'Arabiyah, 1994). Dalam kajian tersebut, al-Jabiri menampilkan sosok Ibn Khaldun yang berbeda dengan yang dikenal selama ini. Ia menampilkan Ibn Khaldun tidak hanya sekedar tokoh historis yang hidup dengan gejolak persoalan masyarakat, kultur dan politik, tapi ia berhasil menampilkan pemikiran Ibn Khaldūn yang unsur-unsurnya saling

wa al-Turas pada dekade 1970-an, yang pada saat itu slogan ihya al-turas (menghidupkan tradisi) dalam dunia Arab kembali menggema, setelah bangsa Arab kalah dalam perang melawan Israel pada tahun 1967.[17]

Selanjutnya, tawaran metodologi pembacaan *turas* atau tradisi Islam yang dilakukan oleh al-Jabiri, tidak hanya terbatas pada metode strukturalisme Perancis, tapi ia sekaligus mengajukan pendekatan "historitas" (*tarikhiyah*), "objektifitas" (*maudu'iyyah*), "kontinuitas" (*istimrariyyah*). Kedua pertama tercakup dalam konsep *fasl al-qari 'an al-maqru* (pemisahan antara pembaca dan objek bacaannya), sementara "kontinuitas" sebagai langkah kedua yang berarti *wasl al-qari 'an al-maqru* (menghubungkan kembali sang pembaca dan objek bacaannya).[18]

Tawaran metodologi yang ditawarkan oleh al-Jabiri yang biasa dikenal dengan istilah *faslwasl* tersebut, merupakan langkah kritis terhadap tradisi yang ada. Permbacaan tersebut sekaligus pembacaan yang mengkritik kajian umat Islam selama ini yang terlalu terbuai dengan masa lalunya, tanpa bersikap kritik terhadapnya.

Jadi, dapat dipahami bahwa munculnya tawaran al-Jabiri di atas sebagai reaksi terhadap kecenderungan umat Islam, khususnya kelompok tradisionalis yang terkesan mendewakan *turas* sebagai sesuatu yang telah mapan dan tak bisa diganggu gugat, khusunya pada awal abad ke-9 Masehi yang pada saat itu umat Islam juga

---

terkait satu sama lain secara sistemik. Pandangan Ibn Khaldūn tentang *'asabiyyah* dan *al-'umran*, tentang metode penulisan sejarah yang ditawarkan sangat erat hubungannya secara struktural dan sistemik dengan pandangan asy'ariyah-nya. Pembacaan yang dilakukan al-Jabiri sebagai langkah kritis dalam melihat sosok Ibn Khaldūn untuk tidak terjebak dalam pembacaan yang a-historis. Lihat Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam,* h. xix-xx.

17 Al-Jabiri, Post Tradisionalisme Islam, h. xvi.

18 Muhammad 'Abid al-Jabiri, Nahn wa al-Turas: Qira'ah Mu'asirah fi Turasina al-Falsafi, cet. I (Beirut: Al-Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 2006), h. 24-30.

sangat tergantung pada kucuran dana negara Arab konservatif produsen minyak.[19]

Di samping itu, al-Jabiri melihat ada sesuatu yang kurang tepat dalam pembacaan *turas* yang selama ini menjadi tren dalam dunia Arab. Sebagaimana ia jelaskan bahwa tipologi pembacaan *turas* selama ini ada tiga bentuk. Pertama, pembacaan tradisi dari kacamata tradisional (*al-fahm al-turasi li turas*). Bentuk pembacaan ini diwakili oleh kelompok tradisonalis yang mempunyai semangat tinggi mempertahankan otensititas Islam (*al-asalah*), sehingga problem modernitas pun harus tunduk pada nila-nilai kuno. Menurut al-Jabiri, pembacaan semacam ini mempunyai kekurangan yaitu cenderung mengulang-ulangi pendapat ulama klasik (*qira'ah tikrar*), kurang produktif (*ghair muntijah*), dan ahistoris terhadap pendapat ulama tanpa bersikap kritis terhadapnya.

Kedua, pembacaan tradisi yang dilakukan oleh orientalis. Mereka yang gandrung menyuarakan pembacaan filologi dan historisme. Salah satu hasil dari pembacaan di atas adalah klaim mereka bahwa Islam menciplak tradisi pemikiran Yunani, Persia, India dan lain-lain. Ketiga, pembacaan ala Marxis yang menyatakan bahwa pemikiran Islam merupakan hasil produk dialektika antara teks-teks keagamaan dengan realitas sosial-historis; fenomena pertentangan ekonomi antara kelas borjuis dengan proletar.[20]

Pembacaan di atas, menurut al-Jabiri, mempunyai kekurangan masing-masing. Pembacaan pertama, tradisional, terbuai dengan masa lalu (romantisme); pembacaan orientalisme sarat muatan kolonialisme, imperialisme, missionarisme dan subjektivitas; sedangkan pembacaan ala Marxis kurang produktivitas karena berkutat pada pertentangan kelas dan objek yang bersifat materil.[21]

---

19 Hermanech "Pengantar", h. xxii-xxiv.

20 Al-Jabiri, *Al-Turas wa al-Hadasah,* h. 26-30. Lihat juga: Al-Jabiri, *Nahn wa al-Turas,* h. 16-19. Lihat juga: Abi Nadir, *Al-Turas wa al-Manhaj*, h. 243.

21 Affandi, *Pemikiran Tafsir M. Abid al-Jabiri,* h.76.

Masih menurut al-Jabiri, ketiga bentuk pembacaan di atas tidak berbeda secara epistemologis; *qiyas al-ghaib 'ala al-syahid,*[22] yang merupakan pembacaan bentuk salafi.[23]

Berbeda dengan tawaran metodologi al-Jabiri yang ia istilahkan *al-fasl wasl* seperti di atas. *Al-fasl* adalah "pemisahan antara pembaca dan objek bacaannya", dalam hal ini pembaca diharapkan bersikap objektif dalam membaca tradisi, dan itu juga ditemukan dalam teori-teori strukturalisme. Yaitu teori yang "mengharuskan kita menghindari membaca makna sebelum membaca kata-kata".[24] Dalam artian bahwa "kata-kata" tersebut merupakan unsur-unsur dalam jaringan relasi-relasi yang tak terpisahkan dari makna semantiknya. Dalam pada itu, dalam pembacaan tradisi, pembaca harus membebaskan diri dari asumsi-asumsi apriori atau *preunderstanding* untuk tidak memaksakan keinginan-keinginan subjektif dalam mengeluarkan pemahaman dari teks, tapi sejatinya pembaca membiarkan teks melahirkan maknanya sendiri, melalui struktur jaringan teks dengan unsur-unsurnya.[25]

Untuk mencapai objektivitas dalam pembacaan tradisi, al-Jabiri kemudian menawarkan langkah-langkah kongkrit, yaitu metode strukturalis (*mu'alajah bunyawiyah*), analisa sejarah (*tahlil tarikhi*), dan wacana ideologi (*al-tarḥ al-idiyuluji*). Untuk pendekatan pertama, sedikit sudah disinggung di atas, bahwa dalam pembacaan strukturalis, pembaca diharuskan membuang segala keinginan apriori yang merupakan produk masa kini, dan membiarkan teks

---

22 *Qiyas al-ghaib 'ala al-syahid* merupakan metode berpikir yang selalu mengidolakan masa lalu (syahid), sedangkan masa depan (al-mustaqbal) merupakan sesuatu yang belum diketahui (al-ghaib), maka harus diqiyaskan kepada masa lalu. Pendekatan ini mempunyai problem, di antaranya akan terus berkutat pada masa lalu dan tidak menerima perubahan. Di samping itu, pembacaan ini akan selalu bersifat subjektif, hanya kebenaran masa lalu yang dijadikan landasan. Lihat: Al-Jabiri, *Nahn wa al-Turas,* h. 21-23.

23 Al-Jabiri *Nahn wa al-Turas*, h. 21. Lihat juga: Abi Nadir, *Al-Turas wa al-Manhaj,* h. 243

24 Al-Jabiri, *Nahn wa al-Turas,* h. 27.

25 Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam,* h. xxiii.

menginformasikan dirinya, karena teks merupakan korps atau kesatuan dan sebuah sistem (struktur).[26] Melalui pendekatan ini juga, berfungsi untuk merombak struktur tersebut sehingga terjadi perubahan dari "sesuatu yang baku" menjadi "cair dan berubah", yang "mutlak" menjadi "relatif", dan yang "ahistoris" menjadi "seuatu yang historis", serta yang "absolut" menjadi "sesuatu yang temporal".[27]

Di sisi lain, analisa historis merupakan upaya yang dilakukan untuk menempatkan tradisi di mana ia lahir, dalam hal ini melihat konteks sosial, politik, kultural dan ideologi yang melingkupinya. Analisa ini berfungsi untuk melacak geologi pemikiran penulis teks dengan mempertanyakan keabsahan logis dan keabsahan "kemungkinan sejarah" (*al-imkan at-tarikhi*). "Kemungkinan historis" adalah kemungkinan-kemungkinan yang membantu untuk mengetahui sesuatu yang dikatakan oleh teks (*said*) dan sesuatu yang tidak dikatakan atau dikandungnya (*not said*).

Selain itu, pendekatan kritik ideologi digunakan untuk melacak fungsi-fungsi ideologi sebuah teks, dalam hal ini fungsi sosial politik yang diembannya.[28] Melalui analisa ini, pembaca telah melangkah untuk menjadikan teks tersebut kontekstual dengan dirinya, dengan menjadikan ia sebagai produk sejarah.[29] Hal itu dikatakan oleh Nailah Nadir, bahwa sebuah pemikiran tidak turun dari langit, akan tetapi ia akan selalu mencerminkan kondisi sosio-historis masyarakatnya. Dengan demikian, kritik ideologi sangat penting dan erat kaitannya dengan dua pendekatan sebelumnya (kritik sejarah dan strukturalis) untuk mencapai sebuah objektivitas.[30]

---

26 Abi Nadir, *Al-Turas wa al-Manhaj,* h. 249.

27 Moh. Isom Yoesqi, *Islam "Mazhab Kritis": Telaah atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid dan Muhammad Abed al-Jabiri,* dalam *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, Adnan Mahmud dkk. (editor), cet. I. (Yogyakarta, STAIN Ternate- Pustaka Pelajar, 2005), h. 49.

28 Al-Jabiri, *Naḥn wa al-Turas,* h. 28.

29 Moh. Isom Yoesqi, *Islam "Mazhab Kritis"*, h. 50.

30 Abi Nadir, *Al-Turas wa al-Manhaj,* h. 251.

Penjelasan di atas merupakan langkah pertama yang dilakukan menuju sebuah pemahaman yang objektif terhadap tradisi. Secara keseluruhan adalah model pembacaan yang membiarkan teks berbicara sendiri agar ia kontekstual dengan dirinya sendiri (*mu'asiran li nafsihi*).

Adapun pendekatan yang ditawarkan al-Jabiri dalam upaya menjadikan tradisi atau teks kontekstual dengan zaman sekarang (*mu'asiran lana*) adalah pendekatan *al-wasl.* Dalam hal ini al-Jabiri menjelaskan sebagai berikut:

Kita mengadopsi tradisi tersebut bukan dalam arti sebagaimana yang pernah dihayati nenek moyang kita dulu atau seperti yang termaktup dalam naskah-naskah kuno; kita mengadopsi tradisi tersebut lebih sebagai sesuatu yang tersisa hingga kini. Artinya, segala warisan yang layak kita pakai untuk menghayati arti kehidupan dan persoalan-persoalan kekinian, yang layak untuk dikembangkan dan diperkaya sehingga bisa mengantarkan ke masa depan.[31]

Al-Jabiri, dalam statement di atas, memberikan cara praktis dalam membaca sebuah tradisi. Yaitu pembaca diharuskan mengetahui secara komprehensif hal-hal yang berkaitan dengan tradisi. Mulai dari aspek teologi, bahasa, fiqh, hingga filsafat dan tradisi mistiknya. Kemudian melakukan "rasionalitas", yaitu usaha untuk mempertautkan kembali antara tradisi dengan konteks kekinian,[32] dengan kata lain langkah *tauzif* atau *istismar.*[33]

---

31 Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam,* h.xxiv. Lihat juga: Al-Jabiri, *Nahn wa al-Turas,* h. 53.

32 Moh. Isom Yoesqi, *Islam "Mazhab Kritis"*, h. 50.

33 Al-Jabiri, *Nahn wa al-Turas,* h. 53. Konsep rasionalisme yang dibangun oleh al-Jabiri merupakan racikan rasionalisme beberapa tokoh sebelum al-Jabiri yang mengcoba menghubungkan tradisi dengan modernitas. Di antara tokoh tersebut adalah rasionalisme Ibnu Rusyd dalam filsafat, yaitu paradigma yang pernah dibangun oleh Aristoteles yang menekankan pada pengetahuan aksiomatik. Begitupula dengan rasionalisme Ibnu Rusd dalam syariah; dalam hal ini agama dan filsafat bergandengan tangan, agama tidak menafikan metode burhani atau rasionalisme bahkan sangat menganjurkan. Selain Ibnu Rusyd, al-Syatibi juga menjadi rujukan al-Jabiri melalui konsep *kulliyah al-syari'ah* (ajaran-ajaran universal agama) dan

D. Pemikiran Al-Qur'an Muhammad 'Abid al-Jabiri

1. Definisi Al-Qur'an versi al-Jabiri

Sebagaimana telah disinggung bahwa salah satu tawaran metodologi al-Jabiri dalam membaca *turas* adalah kritik ideologi (*al-tarh al-idiyulugi*), yaitu segala bentuk pemahaman yang mengarah pada subjektifitas harus dihindari. Metode tersebut juga diaplikasikan ketika mendefinisikan Al-Qur'an. Dia menawarkan definisi yang bersumber dari Al-Qur'an itu sendiri. Berbeda dengan definisi-definisi yang masyhur dalam kitab-kitab tafsir dan ilmu-ilmu Al-Qur'an.

Secara etimologi, Al-Qur'an, menurut pakar bahasa, berasal dari kata قرأ-يقرأ- قرأة- وقرأنا :. Ia merupakan padanan kata "*al-qira'ah"* dan "*al-tilawah*".[34] Hal itu sealur dengan konteks ayat yang pertama turun QS. Al-'Alaq: [1]: I-5:

(اقرأ باسم ربك), yang kemudian hal itu dijawab oleh Rasulullah dengan pertanyaan

---

maqaṣid al-syari'ah. Salah satu langkah aplikatif dari konsep di atas adalah melalui metode induksi (istiqra): meneliti sejumlah kasus (juz'iyah) kemudian mengambil kesimpulan yang bersifat universal. Dan terakhir, al-Jabiri juga meminjam rasionalisme Ibnu Khaldun. Lihat Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam,* h. 162-173.

34 Menurut al-Jabiri, pandangan di atas berbeda dengan pandangan para mufassir yang saling berbeda terkait asal kata Al-Qur'an. Sebagaimana ia katakan sendiri bahwa ada dua macam pendapat terkait persoalan ini. Pertama mengatakan bahwa kata "القران" termasuk kata *ghair mahmuz* (kata yang tidak terdapat huruf hamzah dalam huruf-huruf pembentukannya), yaitu "قران" dalam hal ini menafikan asal kata dari "القراءة". Dalam kelompok ini, ada yang mengatakan bahwa "al-Qur'an" adalah *ism alam* (ghairu musytaq), seperti Taurah: nama kitab yang turun pada nabi Musa, dan Injil: nama kitab yang turun pada nabi Isa. Sementara itu, dipihak lain mengatakan sebaliknya, yaitu bahwa kata "Al-Qur'an" itu adalah *mahmuz,* meski mereka juga berbeda pendapat tentang *sighat*-nya. Di antaranya juga ada yang mengatakan bahwa "القران" disifatkan pada kata "فعلان" dan berasal (musytaq) dari kata القرء yang berarti الجمع, (mengumpulkan): (Al-Qur'an mengumpulkan surah-surah dalam satu mushaf), ada juga yang menyatakan bahwa Al-Qur'an mengumpulkan kandungan kitan-kitab yang turun sebelumnya maka disebut *al-jam'u*. Kedua pandangan di atas, menurutnya, tidak sesuai dengan *zahir kalimah* (akar kata Al-Qur'an). Lihat Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an*, h. 149-150.

(ماذ اقرأ؟). Pendapat tersebut didukung oleh ayat Al-Qur'an pada (QS. Al-Qiyamah [75]: 16-19. Sebagaimana dalam ayat di bawah ini:

لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾

Janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk (*membaca*) *Al-Qur'an karena hendak cepat-cepat* (*menguasai*)*nya. Sesungguhnya atas tanggungan kamilah mengumpulkannya* (*di dadamu*) *dan* (*membuatmu pandai*) *membacanya. Apabila kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu. Kemudian, sesungguhnya atas tanggungan kamilah penjelasannya.*

Adapun dalam pengertian terminologi, al-Jabiri mengkritik pendapat ulama yang, menurutnya, bias mazhab dan sarat unsur politik.[35] Ia pun mendefinisikan Al-Qur'an sebagaimana Al-Qur'an mendefinisikan dirinya sendiri. Hal itu tertera dalam beberapa

35 Di antara pengertian Al-Qur'an yang oleh al-Jabiri dianggap sarat muatan teologis:

١. الذي يقرؤه المسلمون ويكتبونه في مصاحفهم

٢. القرأن الكريم هو كلام الله سبحانه وتعالي, نزل به جبريل عليه السلام علي نبينا محمد صلي الله عليه وسلم, وهو مكتوب في المصحف, المبدوء بسورة الفاتحة, المختتم بسورة الناس

٣. هو كلام الله تعالي ووحيه المنزل علي خاتم أنبياء محمد صلي الله عليه وسلم, المكتوب في المصحف, المنقول الينا بالتواتر, المتعبد بتلاوته, المتحدي باعجازه.

٤. هو كلام الله سبحانه وتعالي غير مخلوق, المنزل علي النبي محمد صلي الله عليه وسلم باللغة العربية, المعجزة المؤيدة له, المتحدي به العرب, المتعبد تلاوته, المنقول الينا بالتواتر.

٥. القران الكريم كلام الله منه أبدا, بلا كيفية قولا, وانزله علي رسوله وحيا, وصدقه المؤمنون علي ذلك حقا, وأيقنوا أنه كلام الله بالحقيقة, ليس بمخلوق ككلام البرية, فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر

Lihat Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an,* h. 17-19.

surah, yaitu QS. Al-Syu'ara [26]: 192-196: QS. Al-Isra': 10636 dan QS. Ali-Imran: 3-4.37 Namun, pada akhrinya al-Jabiri mendefinisikan Al-Qur'an sebagaimana yang tertuang dalam QS. Al-Syu'ara [26]: 192-196:

وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ
قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ وَإِنَّهُۥ
لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾

Dan sesungguhnya Al-Qur'an ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam, dia dibawa turun oleh *al-Ruh al-Amin* (Jibril), ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan, dengan bahasa Arab yang jelas. Dan sesungguhnya Al-Qur'an itu benar-benar (tersebut) dalam kitab-kitab orang yang dahulu."

Melalui ayat di atas, al-Jabiri mengelaborasi lebih jauh fenomena Al-Qur'an (*al-zahirah al-qur'aniyyah*). Dalam pada itu, ada dua aspek yang terkandung dalam ayat tersebut, yaitu aspek historis yang ditunjukkan oleh ayat keempat (*bilisanin 'arabi mubin*) dan aspek *azaliyyah* (non historis) yang tergambar dalam ayat terakhir (*wa innahu lafi zubur al-awwalin*). Adapun kata *zubur* dalam ayat tersebut menunjukkan arti *al-kutub*, yaitu kitab-kitab samawi umat terdahulu. Begitupula di antara kedua ayat tersebut menandaskan terjadinya hubungan erat antara sisi fenomena Al-Qur'an (*al-zahirah al-qur'aniyah*) dengan ruang dan waktu (aspek historis dan non historis).

---

36 وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا

37 نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴿٣﴾ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ ۗ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴿٤﴾

Sementara pemahaman dari ayat "*tanzilun rabb al-'alamin*" mensinyalir keilahian teks Al-Qur'an. Begitupula dengan kalimat "*nazala bihi al-ruh al-amin*", menunjukkan eksistensi malaikat Jibril sebagai pembawa wahyu dari Allah kepada Nabi Muhammad; rasul yang bertugas untuk menyampaikan risalah (kenabian) melalui bahasa Arab. Kesimpulannya, definisi Al-Qur'an dalam pandangan al-Jabiri adalah:

> *"Wahyu dari Allah, yang dibawa oleh malaikat Jibril, kepada Muhammad, dengan menggunakan bahasa Arab, termasuk dalam jenis wahyu yang termaktub dalam kitab-kitab para rasul terdahulu".*[38]

Dari definisi di atas, setidaknya ada tiga poin penting yang perlu dicermati: *pertama*, kandungan Al-Qur'an bukanlah hal yang sama sekali baru, melainkan lanjutan pesan Allah kepada manusia, sebagaimana dalam firman-Nya (QS. Fatir [35]: 31).[39] *Kedua*, wahyu tersebut merupakan peristiwa ruhani (*nazala bihi al-ruh al-amin 'ala qalbika*). *Ketiga,* Al-Qur'an membawa pesan risalah sebagai pembeda yang benar dan yang batil melalui pembawanya (*min al-mundzirin*).

Dengan kata lain fenomena Al-Qur'an memiliki tiga sisi, yaitu sisi *alla zamani* (ahistoris) terlihat pada hubungannya dengan kitab-kitab samawi; sisi rohani, terpancar pada pengalaman Nabi Muhammad dalam menerima wahyu; dan sisi sosial dakwahnya pada perjuangan Rasulullah dalam menyampaikan risalahnya.[40]

2. Al-Qur'an Mu'aṣiran li Nafsihi wa Mu'asiran lana (sebuah tawaran metodologi tafsir moderat)

Dari sejak awal, al-Jabiri sadar bahwa Al-Qur'an bukan bagian dari *turas*. Pemahaman tentang Al-Qur'an (penafsiran) itulah yang

---

38 Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an,* h. 24.

39 وَٱلَّذِىٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ هُوَ ٱلۡحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِعِبَادِهِۦ لَخَبِيرُۢ بَصِير

40 Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an,* h. 24.

mungkin disebut sebagai *turas*, karena sudah bersentuhan dengan nilai-nilai manusiawi.[41] Di samping itu, Al-Qur'an kaya dengan muatan-muatan sejarah, karena ia tidak lahir dari sebuah ruang yang kosong, melainkan dari sebuah masyarakat yang mempunyai tradisi yang kuat.[42] Dengan demikian, untuk memahami Al-Qur'an dengan baik, seseorang harus mempunyai bekal pengetahuan yang mumpuni terkait dengan historitas tradisi budaya kelimuan Arab-Islam, khususnya disiplin ilmu teologi dan hukum, bahkan seluruh syarat kualifikasi fatwa dalam tradisi hukum Islam.[43]

Selain itu, al-Jabiri juga menandaskan bahwa Al-Qur'an sebagai fenomena (*al-zahirah al-qur'aniyyah*) yang pada esensinya merupakan pengalaman ruhani (kenabian dan kerasulan), tapi di saat bersentuhan dengan bahasa, masyarakat dan kebudayaan, maka pada sisi ini Al-Qur'an bisa dipahami sebagai fenomena Arab (*zahirah 'arabiyah*). Dalam bahasa Abu Zaid Al-Qur'an sebagai *muntaj saqafi,*[44] karena terjadi dialektika antara teks (Al-Qur'an) dengan budaya secara aktif.

Konsekuensi logis dari fakta di atas, adalah keharusan penguasan kondisi Arab dimana Al-Qur'an turun, baik itu bahasa, kondisi sosial, politik dan budaya intelektual. Dengan modal tersebut, seseorang dengan mudah menemukan pemahaman yang objektif serta dapat menjadikan Al-Qur'an kontekstual dengan dirinya (*mu'asiran li nafsihi*), sekaligus melakukan kontektualisasi pada zaman dewasa ini (*mu'asiran lana*).[45]

---

41 *Ibid.,* h. 26.

42 Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nass; Dirasah fi 'ulum al-Qur'an*, cet. VIII (Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 2008), h. 24.

43 Lihat wawancara al-Jabiri dengan majalah mingguan al-Ayyam, "*Hiwar ḥaula Madkhal ila al-Qur'an,* dikutip dari Affandi, *Pemikiran Tafsir Muhammad Abid al-Jabiri,* h. 86.

44 Abu Zaid, *Mafhum al-Nass,* h. 24.

45 Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an,* h. 28.

Slogan Al-Qur'an kontemporer sepanjang masa (*al-Qur'an mu'asiran li nafsihi wa mu'aṣiran lana*) kemudian menjadi proyek al-Jabiri dalam diskursus pemikiran Al-Qur'annya. Hal itu juga tidak terlepas dari pemahamannya bahwa Al-Qur'an menyeru umat manusia pada tiap tempat dan waktu, sehingga diperlukan pembaharuan dalam memahami Al-Qur'an.[46]

Dengan tujuan di atas, al-Jābirī menawarkan langkah metodologis sebagaimana yang dilakukan dalam pembacaan tradisi (*turas*). Sekali lagi, menurutnya Al-Qur'an bukan bagian dari *turas,* namun pendekatan yang ia tawarkan dalam pembacaan *turas* masih releven dengan pembacaan terhadap Al-Qur'an, meski tidak semuanya bisa diaplikasikan. Pendekatan tersebut sebagaimana yang ia istilahkan dengan metode *al-fasl* dan *al-wasl.*

D. *Al-Qur'an Mu'asiran li Nafsihi* (Al-Qur'an Kontekstual dengan Zamannya)

Dalam pembacaan *al-fasl* (*fasl al-qari 'an al-maqru'*) menuju pemahaman objektif terhadap *turas*, al-Jabiri menawarkan tiga langkah metodologis, yaitu pembacaan strukturalisme, analisa sejarah dan kritik ideologi. Mungkinkah hal itu juga diaplikasikan dalam Al-Qur'an?

Dalam *Madkhal,* al-Jabiri tidak secara tegas mengatakan kemungkinan aplikasi metode tersebut di dalam Al-Qur'an, tapi dia hanya menyuruh pembaca merujuk kembali pada buku *Nahn wa al-Turas*.[47] Namun, dalam pembacaan penulis, al-Jabiri hendak mengaplikasikan metode tersebut secara pelan-pelan dengan kemasan baru. Hal itu dapat dibuktikan ketika al-Jabiri sangat mendengung-dengungkan perlunya pembacaan yang objektif terhadap Al-Qur'an. Menurutnya, pembacaan objektif terhadap

46 Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an al-Hakim: Al-Tafsir al-Wadih hasba Tartib al-Nuzul*, cet. I, juz, I, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 2008), h. 9.

47 Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an,* h. 28

Al-Qur'an adalah menanggalkan segala penafsiran dan penakwilan atasnya, tidak berarti menghempaskan Al-Qur'an kepada ruang hampa, melainkan untuk mempertautkannya dengan waktu dan tempat dimana ia diturunkan, yang pada akhirnya makna asli dari teks (*asalah al-nass*) atau "*meaning full sense*" dalam bahasa Gadamer,[48] terungkap dan dapat dipahami oleh pembaca. *Asalah al-nasṣ* yang dimaksud di sini adalah kemandirian teks Al-Qur'an dari segala pemahaman atasnya, yang terkodifikasi dalam kitab-kitab tafsir dengan beragam metode dan corak penafsiran. Hal ini penting demi membebaskan teks Al-Qur'an dari muatan-muatan ideologis yang terselubung dibalik pemahaman tersebut.[49]

Berpijak pada tujuan tersebut, al-Jabiri kemudian menawarkan metode objektif terkait dengan penafsiran Al-Qur'an. Metode pertama adalah membiarkan Al-Qur'an berbicara sendiri (*Al-Qur'an yasyrah ba'duhu ba'dan*),[50] karena Al-Qur'an saling menafsiran satu sama lain. Tawaran tersebut tentu erat kaitannya dengan pembacaan strukturalisme dalam *turas*, yaitu membiarkan teks menginformasikan dirinya sendiri kepada pembaca.

Selain itu, melalui Al-Qur'an saling menafsirkan, al-Jabiri hendak melakukan langkah preventif terhadap maraknya pemalsuan yang terjadi dalam riwayat-riwayat hadis. Sehingga ia terkesan apriori dengan metode di atas, padahal sebagaimana diakui sendiri, ia tetap memakai riwayat-riwayat yang sahih dengan tetap bersikap kritis terhadapnya dan menggunakan nalar akal untuk memastikan kebenaran riwayat tersebut. Hal itu penting baginya karena selain pemalsuan, motif-motif *mazhabiyyah* dan politik serta riwayat *israiliyyat* sangat rentang terjadi dalam buku-buku tafsir yang ada.[51]

---

48 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Nawesea Press, 2009), h. 51.

49 Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an,* h. 10

50 Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an,* h. 28.

51 *Ibid.,* h. 28.

Tafsir Kronologis sebagai Tawaran

Al-Qur'an saling menafsirkan seperti di atas, bukanlah metode yang asing dalam diskursus ilmu-lmu Al-Qur'an, sehingga pada tataran ini al-Jabiri belum kelihatan berbeda dengan ulama klasik—mesti secara aplikasi ia sangat berbeda dengan mereka, khususnya dalam kritik sejarahnya. Dengan demikian, yang menjadi *standing point* al-Jabiri adalah konsep tafsir kronologis (*tartib nuzuli*)[52] terhadap Al-Qur'an, berbeda dengan mayoritas ulama yang membaca sesuai dengan *tartib mushafi.*

Dalam tafsir kronologis, al-Jabiri berupaya menafsirkan Al-Qur'an mulai dari ayat yang pertama kali turun sampai ayat yang terakhir, sebagai langkah metodologis menuju orisinalitas teks. Metode tersebut terinspirasi dari pendekatan al-Syat}ibi dalam memahami konsep *makki-madani*. Al-Syatibi mengatakan bahwa *surah madaniyah* diturunkan untuk menjelaskan *surah makkiyah,* begitupula dengan *surah makkiyah* menafsirkan satu sama lain berdasarkan urutan turunnya.[53]

Berangkat dari paparan di atas, al-Jabiri kemudian menyusun kembali surah-surah Al-Qur'an sesuai dengan sejarah perkembangan dakwah Rasulullah Saw. Karena ayat-ayat Al-Qur'an mempunyai keselarasan dengan *sirah nabawiyah*.[54] Dan alasan itulah kemudian al-Jabiri merekonstruksi metode penafsiran ulama selama ini yang cenderung menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan *musaf 'Usmani*

---

52 Pendekatan *tartib nuzuli* dalam Al-Qur'an bukanlah hal yang baru dalam kajian keislaman. Sebagaimana diakui oleh al-Jabiri sendiri bahwa sebelumnya telah ada kajian yang serupa seperti yang dilakukan oleh Muḥammad 'Izzah Darwazah dalam *Tafsir al-Hadis*, dan juga Khalafullah sendiri dalam *Al-fann al-Qasas fi al-Qur'an,* di samping pendekatan sastra, ia juga berangkat dari pendekatan *tartib nuzuli*. Hanya saja dalam kajian ini al-Jabiri menyatakan bahwa apa yang ia tawarkan berbeda dengan kedua tokoh tersebut. Lihat: Al-Jabiri, *Madkhal il al-Qur'an,* h. 243 dan 259.

53 *Ibid.,* h. 13.

54 *Ibid,.* h. 245

(mulai al-Fatihah sampai al-Nas) dengan menawarkan pendekatan *tartib nuzuli.*

Pandangan di atas tidak lepas dari pemahaman al-Jabir tentang hakekat Al-Qur'an. Menurutnya, Al-Qur'an merupakan *open book* (kitab maftuh) yang terdiri dari surah indefenden, terbentuk sejalan dengan tahapan turunnya wahyu, dan surah sendiri tersusun dari ayat-ayat yang terkait dengan realitas yang terpisah, yaitu sebab turun (*asbab al-nuzul*)[55]. Pada tataran ini, kemudian al-Jabiri lebih cenderung pada *tartib nuzuli* ketimbang *tartib mushafi* karena, menurutnya, memahami Al-Qur'an tidak mungkin terjadi jika ia dianggap sebagai bangunan kokoh pada susunan tertentu, harus dilakukan perombakan struktur teks, yang hal itu terjadi dalam pendekatan *tartib nuzuli,* seperti halnya metode strukturalisme dalam *turas*.

Meski demikian, pendekatan *tartib nuzulī* tersebut tidak serta merta kemudian diaplikasikan secara sembarangan dalam Al-Qur'an. Karena menurut al-Jabiri sendiri, Al-Qur'an mempunyai aspek historis dan non historis. Al-Qur'an yang cenderung bersifat historis inilah yang didekati dengan melihat dari segi *tartib nuzuli*, sementara Al-Qur'an yang bersifat mutlak (non historis), ia memakai kaedah yang lain, yaitu Al-Qur'an saling menafsirkan. Namun, menurutnya, tidak tertutup kemungkinan kedua pendekatan tersebut diaplikasikan secara bersamaan.[56]

Sebagaimana umum diketahui bahwa ayat-ayat Al-Qur'an di bagi atas dua klasifikasi. *Ayat muhkamat* dan *ayat mutasyabihat*. *Ayat muhkamat* adalah ayat yang arti dan maknanya sudah pasti, seperti kata (الله أحد) maknanya sudah jelas, tidak perlu melihat lebih jauh sebab turunnya, tapi hanya melihat ayat yang lain, bahkan dengan

55 *Ibid.,* h. 234.

56 *Ibid.,* h.29.

ayat itu sendiri makna sudah dipahami secara jelas. Pada ayat inilah yang diistilahkan oleh al-Jabiri sebagai non-historis (*azali*).

Beda dengan *muhkamat*, *ayat mutasyabihat* mempunyai banyak kemungkinan arti, sehingga *asbab al-nuzul* sangat penting untuk mengetahui makna yang dimaksud oleh ayat tersebut.[57] Melalui penelusuran sejarah (*asbab al-nuzul*) di tambah lagi dengan analisa struktur kalimat dan kata, sebagaimana yang menjadi syarat wajib seorang mufassir, maka makna asli (*asalah al-nass*) sebuah ayat menemukan ruangnya.[58]

b. *Al-Qur'an Mu'asiran Lana* (Al-Qur'an Kontekstual Dengan Zaman Sekarang)

Setelah makna asli diketahui, al-Jabiri memakai metode yang kedua, yang ia sebut *al-wasl* (*wasl al-qari 'an al-maqru'*), yaitu langkah yang ditawarkan setelah menemukan makna otentik teks Al-Qur'an, yang bebas dari segala bentuk penafsiran Al-Qur'an yang berbau kepentingan, baik pribadi maupun sekte atau mazhab. Makna tersebut kemudian dipahami dalam konteks kekinian yang ia istilahkan dengan rasionalitas (*ma'quliyah*), yaitu mempertautkan ayat-ayat tersebut dengan persoalan-persoalan kontemporer yang dihadapi umat Islam dewasa ini.

Dalam sebuah wawancara, ia katakan seputar buku *Madkhal*-nya bahwa dia telah melakukan kontekstualisasi pemahaman Al-Qur'an sesuai dengan zaman kita sekarang ini, berbeda dengan tafsir-tafsir yang ada selama ini seperti, al-Razi, al-Qurtubi, al-Zamakhsyari

---

57 Affandi, *Pemikiran Tafsir Muhammad Abid al-Jabiri*, h. 107.

58 Persoalan *muḥkam* dan *mutasyabih* juga dibahas oleh Samir Islambuli dalam *Zahirah al-Nass al-Qur'ani: Tarikh wa Mu'asirah*, bahwa *ayat muhkam* adalah ayat yang pasti dan tidak berubah, sehingga dinamakan *umm al-kita*b karena sebagai rujukan *ayat mutasyabihat,* sementara *ayat mutasyabihat* adalah ayat yang berubah sesuai dengan perkembangan zaman san waktu. Untuk memahaminya harus kembali kepada *umm al-kitab* (ayat muḥkam). Lihat: Samir Islambuli, *Dzahirah al-Nass al-Qur'ani: Tarikh wa Mu'asirah*, cet. I (Damaskus: Al-Awa'l, 2002), h. 103-108.

dan al-Tabari yang zaman mereka jauh berbeda dengan zaman kita sekarang ini. Untuk zaman dewasa ini, yang perlu dilakukan adalah memahami teks yang sama, namun menghadirkan cara atau metode yang relevan dengan konteks kekinian.[59]

Pada tataran ini, upaya rasionalitas teks dalam menyikapi problem-problem kontemporer, al-Jabiri menekankan pada konteks (*siyaq*). Dalam Al-Qur'an ada konteks khusus dan umum. Pertama bersifat tesktual (*nassi*), yaitu memahami hubungan antar teks atau ayat Al-Qur'an yang berdampingan. Sedangkan kedua bersifat historis (*tarikhi*), yaitu memahami ayat-ayat yang terpisah dalam satu surah atau dalam beberapa surah.[60]

Dari situlah al-Jabiri sangat menekankan pada aspek sebab turunnya sebuah ayat, di samping pendekatan *tartib nuzuli* (tafsir kronologi) di atas.[61] Pentingnya sebab-sebab turun sebuah ayat mengindikasikan keharusan pemahaman sejarah Al-Qur'an yang memadai, dan itu merupakan aplikasi dari salah satu metode al-Jabiri yang ia sebut *tahlil al-tarikhi* (analisis historis), sementara *tartib nuzuli* adalah kajian yang mencoba menganalisa kalimat atau kata serta susunan teks Al-Qur'an sesuai dengan kronologi turunnya. Sama halnya dengan pendekatan strukturalisme (*al-mu'alajah al-bunyawiyah*).

Berdarkan paparan di atas, penulis melihat rasionalisme yang ditawarkan oleh al-Jabiri masih belum mapan, dan belum menawarkan langkah-langkah kongkrit untuk mengaplikasikan makna orsinil ke dalam dunia kontemporer.[62] Tawaran metodologisnya pun masih

---

59 Al-Jabiri dengan majalah mingguan *Al-Ayyam, "Hiwar haula Madkhal ila al-Qur'an*, dikutip dari Affandi, *Pemikiran Tafsir*, h. 91.

60 Al-Jabiri*, Fahm al-Qur'an,* juz. II, h. 11.

61 Affandi, *Pemikiran Tafsir,* h. 91.

62 Selain al-Jabiri, ada sejumlah intelektual Muslim kontemporer yang menawarkan metodologi Tafsir kontemporer. Misalnya, Hasan Hanafi, seorang tokoh Ushul Fiqh dari Mesir, mes nekankan pada tafsir berasas realita. Sehingga tugas seorang mufassir, menurutnya, adalah melihat kenyataan dalam batin teks, sehingga pembicaraan tentang teks tidak terpisah dari

sangat umum. Meski ia menekankan pada aspek analisa historis, tapi hal itu bukan hal yang baru dalam diskursus ulum Al-Qur'an. Inilah salah satu kelemahan metode yang ditawarkan oleh al-Jabiri, meski dalam pembacaan teks sebelumnya disinggung bahwa rasionalitas yang dibangun oleh al-Jabiri diserap dari berbagai metode seperti konsep *maqasid* al-Syatibi, namun hal itu tidak terlalu terlihat dalam penafsiran, ia lebih banyak berkutat pada rekonstruksi sejarah Islam.

Namun, terlepas dari kekurangan itu, al-Jabiri sudah mencoba mengaplikasikan pembacaan *turas*-nya terhadap diskursus pemikiran Al-Qur'an. Pendekatan strukturalisme (*al-mu'alajah al-bunyawiyah*) dapat dilihat pada tawaran tafsir kronologis (*tartib nuzuli*), sementara penekanan pada sebab turunnya ayat (*asbab al-nuzul*) sebagai kata lain dari analisa sejarah (*tahlil al-tarikhi*). Begitupula halnya dengan wacana ideologi (*al-tarh al-idiyuluji*), dalam Al-Qur'an tentu hal ini tidak mustahil dilakukan karena Al-Qur'an sebagai Kalam Ilahi di sisi lain ia juga bersifat manusiawi. Dalam artian Al-Qur'an selalu berdialektika dengan zaman dan konteks yang ada. Al-Jabiri pun dalam kasus tersebut mencoba untuk menganalisa dalam Al-Qur'an, hal itu terbukti ketika pesan

---

pembicaraan tentang realitas karena keduanya sama. Model tafsir ini bermacam-macam. Ada yang berdasar pada pengalaman penafsir itu, juga ada yang menafsirkan sesuai dengan kebutuhan masyarakat (*bil makna wal qashd*) dalam rangka menjaga *kulliyatul khamsah*: agama, jiwa, akal, harta dan nasab, lima sendi kehidupan, ada juga yang dia istilahkan dengan tafsir faktual dan ishlahi. Lihat: Dr. Hasan Hanafi; *Metode Tafsir dan Kemashlahatan Umat* dialih bahasakan oleh Yudian Wahyudi dari *Manahij tafsir wa mashalih al-ummah*, (Yogyakarta: Nawesea, 2007), Cet. I, h. 48-58.; Begitupula dengan Fazlul Rahman dengan metode *Double Movement*-nya (Gerakan Ganda), Menurutnya, pada gerakan pertama, seorang penafsir bertolak dari situasi kontemporer ke era Al-Qur`an diwahyukan. Pada tataran ini menafsir harus menemukan makna dan arti dari sebuah pernyataan dengan mengkaji situasi historis dimana ayat itu turun. Gerakan kedua, adalah berangkat dari masa Al-Qur`an diturunkan kembali lagi kemasa sekarang. Dengan istilah lain adalah kontekstulisai, dengan cara menganalisis situasi sekarang (kontemporer) dan mendialogkkan pesan Al-Qur`an terhadapnya, serta melakukan implementasi nilai-nilai Al-Qur`an itu ke dalam realitas yang baru. Lihat: Dr. H. Ahamad Syukri Saleh, MA, *Metode Tafsir al-Qur`an Kontemporer dalam Pandangan Fazlul Rahman*, (Jakarta, Sulthan Thaha Press: 2007), Cet. I, h. 131-132.

Al-Qur'an berjalan searah dengan tantangan yang dihadapi oleh Nabi Muhammad. Dalam periode Mekkah Awal, Nabi Muhammad berhadapan dengam kaum Quraisy dengan kemegahan hartanya, Al-Qur'an pun datang mengecam harta yang tidak dibelanjakan. Begitupula ketika di Madinah Muhammad berhadapan dengan ahl al-kitab, Al-Qur'an pun banyak bercerita tentang ahl al-kitab.

E. Epilog

Tawaran metodologi al-Jabiri di atas, terlepas dari segala kekurangannya, perlu diapresiasi. Ia telah memberikan warna waru dalam wacana pemikiran Al-Qur'an. Dan satu hal yang perlu diberikan acungan jempol terhadapnya adalah kesungguhannya dalam mematangkan perjalanan intelektualnya, dari diskursus turas (tradisi) berakhir ke tafsir Al-Qur'an 30 juz, sebuah jihad yang luar biasa. Selain itu, ia juga menunjukkan sebuah konsistensi dalam metode. Ia tetap memakai metode pembacaan turasnya dalam memahamiAl-Qur'an, yaitu konsep *al-faslal-wasl* yang sangat populer. Meski ia sadar bahwa Al-Qur'an bukanlah turas, namun ia tak memungkiri kemungkian metode tersebut dapat diterapkan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Dan hal itu, ia buktikan dalam karya tafsirnya, meski dalam pandangan penulis, masih sangat sederhana dan lebih banyak menekankan pada kajian sejarah daripada pemahaman tafsir itu sendiri. Mungkin, salah satu penyebabnya adalah karena ia pakar sejarah, dan ingin merekonstruksi sejarah Islam melalui Al-Qur'an, yang mana ia pernah tekankan sebuah slogan dalam mukaddimah tafsirnya: *Qira'at al-Qur'an bi as-sirah wa qira'at as-sirah bi al-qur'an* (membaca Al-Qur'an dengan sejarah dan membaca sejarah melalui Al-Qur'an. *Walahu 'Alam bis Sawab!*

Sunnah Ulama Madinah dalam Perspektif Studi Hadis (Suatu Rekonstruksi Metodologi)

H. Abd. Rahman Sakka, M.Pd.I.

A. Latar Belakang Masalah

Madinah adalah salah satu pusat peradaban Islam. Pusat perjuangan dakwah dan pembangunan ilmu pengetahuan, sekaligus pusat lahirnya banyak ulama. Warisan ulama Madinah tak pernah putus sejak dari masa awal Islam hingga sekarang ini. Ulama selalu hadir dari generasi ke generasi bagai mata rantai yang sambung-menyambung.

Ketika Muhammad Saw. selesai menunaikan tugas kerasulannya, ulamalah yang menjadi pemegang otoritas sebagai pewarisnya.[1] Para sahabat yang merupakan kader-kader binaannya, tampil sebagai pelanjut dan pewaris pertama tugas kerasulan. Di antara mereka ada

---

1 عَن أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَطْلُبُ فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقًا مِنْ طُرُقِ الْجَنَّةِ وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا رِضًا لِطَالِبِ الْعِلْمِ وَإِنَّ الْعَالِمَ لَيَسْتَغْفِرُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالْحِيتَانُ فِي جَوْفِ الْمَاءِ وَإِنَّ فَضْلَ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوَرِّثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا وَرَّثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحَظٍّ وَافِرٍ
Lihat Abu Daud Sulaiman bin al-Asy'as al-Sajastani, *Sunan Abi Daud, Jilid I*, (Riyadh, Maktabah al-Ma'arif, ;t.th) h. 655

yang tetap bermukim di kota Madinah dan ada yang meninggalkan kota Madinah, menyebar ke berbagai negeri.

Di antara ulama kalangan sahabat yang bermukim di Madinah hingga wafat adalah Abu Bakar, Umar bin Khattab, Usman bin Affan, Abu Hurairah, Aisyah, Abdullah bin Umar, Abi Said al-Khudri, dan Zaid bin Sabit. Setelah sahabat, *tabi'in* menjadi generasi penerus sahabat. Di antara mereka Sa'id bin al-Musayyab, 'Urwah bin Zubair, dan Ibnu Syihab al-Zuhri. Dari tabi'in dilanjutkan oleh generasi *tabi' al-tabi'in.* Salah seorang ulama dari generasi ini adalah Malik bin Anas.[2]

Imam Malik bin Anas merupakan representasi dari ulama Madinah. Ia digelari Imam *Dar al-hijrah.* Ia senantiasa hidup melintasi zaman dimana ia berada karena keilmuannya dengan pemahaman hadis dan fiqhinya yang dalam, diiringi kualitas kepribadiannya yang terpercaya (*siqat*). Dengan ilmunya, ia mendedikasikan dirinya sebagai salah seorang dari empat atau lima Imam mazhab fiqh Islam. Dengan tangannya, ia mencatat hadis secara resmi dalam kitabnya yang terkenal dengan nama *al-Muwatta*. *Al-Muwatta* merupakan mahakarya Imam Malik yang menjadi pelopor pembukuan hadis.

Selain karyanya, Imam Malik menyebarkan pemahaman tentang sunnah yang berbeda dengan pandangan ulama lain dalam sejumlah masalah penting. Imam Malik menghadirkan suatu kompilasi hukum yang tidak hanya bersandar kepada sumber yang disepakati secara mayoritas, tetapi juga memuat ekspresi perbuatan (*'amal*) penduduk Madinah yang merupakan resapan (distilasi) atau pengejawantahan sunnah Rasulullah Saw.[3]

Sebab itulah keulamaan Imam Malik tidak hanya identik dengan kitab Muwatta'-nya, tetapi juga amal penduduk Madinah

---

2 Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Uṣūl al-Ḥadīṡ; 'Ulūmuh wa Muṣṭ}alaḥuh*, (Beirut : Dar al-Fikr, 1989), h. 117.

3 Yasin Dutton, *Sunnah, Hadith, and Madinan Amal,* terj. *Dedi Junaidi,* Sunnah Hadis dan Amal Penduduk Madinah (Jakarta: Akademika Pressindo, 1996), h. 19

yang dikembangkannya. Amal penduduk Madinah ini dipahami, diperpegangi dan diamalkan. Bahkan amal penduduk Madinah memiliki eksklusifitas di kalangan penduduk Madinah, karena memiliki otoritas khusus dalam pengambilan putusan-putusan hukum. Menurut Ibnu Mahdi, sunnah yang berjalan pada orang-orang Madinah adalah lebih baik dari hadis.[4]

Jika amal penduduk Madinah menjadi sunnah yang memiliki eksklusifitas dalam pengambilan putusan hukum, lalu bagaimana posisi amal penduduk Madinah jika bertemu dengan sesuatu yang pada *galib*-nya orang memahaminya sebagai sunnah dan sunnah sebagai hadis? Apakah amal penduduk Madinah memiliki otoritas kuat untuk mengalahkan posisi hadis yang merupakan sumber hukum kedua setelah Al-Qur'an? Permasalahan tersebut akan menjadi pembahasan dalam tulisan ini

B. Madinah Kota Mulia

Madinah adalah kota mulia. Kemuliaannya karena beberapa aspek; Madinah adalah *Dar al-Hijrah* Rasulullah Saw. dan sahabatnya, markas dakwah dan titik tolak perjuangan dan penyebaran Islam, tempat turunnya hukum Islam, sekaligus tempat wafat dan tempat dimakamkannya manusia agung Rasulullah Saw. Madinah merupakan pusat pemerintahan Islam hingga masa Usman bin Affan. Madinah kota mulia karena didiami oleh orang-orang mulia dan dimuliakan Allah Swt.

Kemuliaan kota Madinah ditulis oleh para sejarawan dalam berbagai kitab sejarah. Bahkan ada banyak hadis yang menyebutkan sisi kemuliaan kota Madinah. Di antara hadis yang menyebutkan hal tersebut adalah;

اللَّهُمَّ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلَكَ وَعَبْدَكَ وَنَبِيَّكَ دَعَاكَ لِأَهْلِ مَكَّةَ

4 *Ibid*, h. 56

وَأَنَا مُحَمَّدٌ عَبْدُكَ وَنَبِيُّكَ وَرَسُولُكَ أَدْعُوكَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ مِثْلَ مَا دَعَاكَ بِهِ إِبْرَاهِيمُ لِأَهْلِ مَكَّةَ نَدْعُوكَ أَنْ تُبَارِكَ لَهُمْ فِي صَاعِهِمْ وَمُدِّهِمْ وَثِمَارِهِمْ اللَّهُمَّ حَبِّبْ إِلَيْنَا الْمَدِينَةَ كَمَا حَبَّبْتَ إِلَيْنَا مَكَّةَ

"Ya Allah, sesungguhnya Ibrahim kekasih, hamba, dan Nabi-Mu, ia telah berdoa kepada-Mu untuk penduduk Mekkah, dan aku Muhammad hamba, Nabi, dan Rasul-Mu berdoa kepada-Mu bagi penduduk Madinah sebagaimana doa Ibrahim bagi penduduk Mekkah, kami memohon kepada-Mu kiranya Engkau memberkahi perdagangan dan pertanian mereka. Ya Allah jadikanlah cinta kami kepada Madinah sebagaimana Engkau menjadikan cinta kami kepada Mekkah"[5]

Hadis lain menyebutkan;

عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْمَدِينَةُ حَرَمٌ مِنْ كَذَا إِلَى كَذَا لَا يُقْطَعُ شَجَرُهَا وَلَا يُحْدَثُ فِيهَا حَدَثٌ مَنْ أَحْدَثَ حَدَثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

Dari Anas r.a., dari Nabi Saw. bersabda: Madinah adalah (tanah) haram dari begini hingga begini, tidak boleh ditebang pepohonannya[6]*, tidak ditimpa kerusakan di dalamnya. Barangsiapa*

5 Abu Sa'id al-Mufaddal bin Muhammad bin Ibrahim al-Janadi al-Yamani al-Makki, *Fadail al-Madinah*, (Damasqus: Dar al-Fikr, 1985), h. 18, atau *Lihat di al-Maktabah al-Syamilah*

6 Memang kota Madinah di masa Rasulullah Saw. dikenal sebagai wilayah konservasi alam yang disebut denga *hima*. Sebagai wilayah konservasi alam, siapa pun dilarang menebang pepohonan dan merusak tanaman dalam radius 12 mill di sekitar kota.

melakukan kerusakan, maka akan dilaknat oleh Allah, Malaikat dan seluruh manusia[7]

Kemuliaan Madinah berkat kemuliaan penduduknya yang digelari dengan kaum Ansar. Berkat cahaya Islam mereka yang dulunya menjalani hari-harinya dengan perang berubah menjadi masyarakat yang memiliki *isar* (memprioritaskan orang lain dari dirinya) tinggi. Sifat mulia itu diabadikan dalam Al-Qur'an; "*Dan orang-orang yang telah menempati kota Madinah dan telah beriman* (*Ansar*) *sebelum* (*kedatangan*) *mereka* (*Muhajirin*), *mereka* (*Ansar*) *'mencintai' orang yang berhijrah kepada mereka* (*Muhajirin*). *dan mereka* (*Ansar*) *tiada menaruh keinginan dalam hati mereka terhadap apa-apa yang diberikan kepada mereka* (*Muhajirin*); *dan mereka mengutamakan* (*orang-orang muhajirin*), *atas diri mereka sendiri, Sekalipun mereka dalam kesusahan. dan siapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, mereka itulah orang orang yang beruntung*."[8]

C. Antara Sunnah dan Hadis

Umumnya ulama hadis mendefinisikan sunnah sebagai segala hal yang disandarkan kepada Nabi Saw., baik berupa perkataan, perbuatan, *taqrir* (persetujuan), sifat, perilaku hidup, dan sirahnya,[9] maupun informasi yang disandarkan kepadanya sebelum masa kenabian.[10] Termasuk aktifitas gerak Nabi ataupun tidak beraktifitasnya, baik di waktu terjaga maupun pada saat tidur, sebelum dan sesudah dilantik menjadi Nabi, baik berkaitan dengan hukum *syar'i* ataupun tidak sebagai sunnah.[11]

---

7 Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Al-Jami al-Sahih al-Musnad Min Hadis Rasulillah Saw.. wa Sunanih wa Ayyamih, J. II* (Kairo: al-Mat}ba'ah al-Salafiyah, 1403 H), h. 21

8 Q.S. al-Hasyr/59 :9

9 Mustafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri' al-Islami* (Kairo: Dar al-Salam, 1998), h. 14, Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis* (Bandung: Angkasa, 1994), h. 12

10 Abdul Muhdi bin Abdul Qadir bin Abdul Hadi, *al-Madkhal Ila al-Sunnah al-Nabawiyah* (Kairo: Dar al-I'tisam, 1998), h. 22

11 Muhammad al-Sayyid Abdul al-Majid al-'Alwan, *Durbah al-Tullab 'ala al-Nazr fi 'Ilmi al-Asar*

Selain pandangan di atas, ada pandangan lain yang membedakan hadis dengan sunnah. Hadis adalah apa yang dinukil dari Rasulullah Saw.. Sedangkan sunnah dipahami sebagai *al-'amal al-muttaba'* (aktifitas yang dilakukan dengan mengikuti apa yang dicontohkan) dari sumbernya yang pertama.[12] Dalam makna ini, Yusuf Qardawi mendeskripsikan sunnah sebagai *al-manhaj al-tafṣīlī* (jalan hidup dari Nabi yang telah rinci) yang diperuntukkan kepada kehidupan orang Islam, baik perorangan ataupun kelompok.[13] Sedangkan Hasbi Ash Shiddieqy mendefinisikan sunnah sebagai amalan yang telah dilaksanakan oleh Nabi Saw. secara terus menerus dan dinukilkan kepada kita dari zaman ke zaman dengan jalan mutawatir. Artinya Nabi melaksanakan amalan itu beserta sahabat, sahabat melaksanakan bersama tabi'in dan demikian dari generasi ke generasi sampai pada masa kita sekarang.[14]

Sunnah hadis yang dideskripsikan ulama di atas dapat dibagi ke dalam tiga kelompok:

1. Kelompok yang memandang sunnah adalah hadis, dan hadis adalah sunnah yang secara terbatas apa yang datang dari Nabi Saw.
2. Kelompok yang memandang sunnah adalah hadis, dan hadis adalah sunnah, hanya saja sunnah bukan sebatas otoritas tunggal Nabi, namun termasuk apa yang datang dari sahabat dan tabi'in

Kelompok yang membedakan sunnah dengan hadis. Sunnah dimaknai sebagai amal realisasi perintah, sedangkan hadis adalah catatan transmitifnya.

(Kairo: tp, 1995), h. 7

12 Muhammad al-'Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadis* (Beirut : Dar al-Fikr, 1989), h. 25

13 Yusuf Qardawi, *Kaif Nata'amal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah; Ma'alim wa dawabit* (tk:tp, t.th), h. 27

14 Syuhudi Ismail, *loc. cit*

Perbedaan ulama dalam mendefinisikan sunnah mempengaruhi pandangan mereka dalam memahami sunnah sebagai sumber hukum kedua setelah Al-Qur'an. Ulama sepakat secara kolektif bahwa sunnah adalah sumber hukum kedua setelah Al-Qur'an, tetapi mereka berbeda pada persoalan apakah sunnah yang termaktub dalam term-term hadis keseluruhannya merupakan *syari'at* atau ibadah yang wajib diikuti atau tidak?

Yusuf Qardhawi mengkategorikan sunnah berdasarkan pendapat Ahmad al-Dahlawi ke dalam dua kategori; *al-sunnah al-tasyri'iyah* adalah sunnah yang berkaitan dengan risalah kenabian dan sunnah *gair al-tasyri'iyah* adalah informasi yang datang dari Nabi yang tidak berkaitan dengan kerasulannya.[15] Pada sunnah *tasyri'iyah* umat Islam berada dalam garis kewajiban untuk menerima dan mengikutinya. Sedangkan pada sunnah *gair al-tasyri'iyah* umat Islam berada di luar Muhammad sebagai manusia biasa.

Yusuf Qardhawi mencontohkan sunnah *gair tasyri'iyah* antara lain perbuatan Nabi Saw. selaku manusia biasa yang melakukan sesuatau sebagai suatu kebiasaan saja.[16] Dalam kondisi tertentu, hadis tidak dimaksudkan sebagai ketetapan syari'at secara umum, tetapi dilakukan oleh beliau dalam posisinya sebagai pemimpin negara atau *qadhi*, bukan sebagai mufti dan penyampai pesan dari Allah.[17]

Pendapat Yusuf Qardhawi dan yang sejalan dengannya ditentang oleh ulama-ulama hadis kontemporer, diantaranya Abdul Muhdi Abdul Hadi, guru besar hadis Universitas al-Azhar Kairo. Menurut Abdul Muhdi, sungguh keliru orang yang membagi sunnah menjadi

---

15 Yusuf Qardawi, *Al-Sunnah Masdaran Lil Ma'rifah wa al-Ḥad{ārah* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1998), h. 33

16 Yusuf Qardawi, *Marja'iyah al-'Ulya fi al-Islam li al-Qur'an wa al-Sunnah, diterjemahkan oleh Bahruddin Fannani dengan Al-Qur'an dan as-Sunnah, Referensi Tertinggi Umat Islam*, (Jakarta : Robbani Press, 1997), h. 78

17 *Ibid,* h. 77

tasyrī'iyah dan *gair tasyrī'iyah*. Karena segala yang diriwayatkan adalah sunnah yang mengandung hukum *syar'i*. Hanya saja hukum *syar'i* tersebut meliputi tiga aspek; *mubāh*, *istiḥbāb* atau wajib. Sebab itu sunnah tidak boleh dibagi ke dalam sunnah ibadah dan sunnah kebiasaan (*al-'adat*)[18]

Dari dua versi ulama dapat disimpulkan bahwa sunnah ada yang mutlak diikuti karena bersifat tuntutan untuk dilaksanakan dan ada yang tidak perlu diikuti dan dilaksanakan karena hanya memuat informasi hal ihwal Nabi sebagai manusia biasa dan tidak memuat tuntutan hukum *tasyrī'*, namun mengikutinya adalah kebaikan.

Meskipun ulama berbeda dalam mendefenisikan sunnah, mereka tidak ada yang berbeda pendapat bahwa sunnah terpelihara dalam kumpulan-kumpulan teks hadis. Teks-teks hadis adalah pemilik otoritas tunggal yang berbicara tentang sunnah, dalam artian sunnah berasal dari sumber tekstual yang diketahui kebenarannya secara pasti melalui mata rantai riwayat.

D. Sunnah Ulama Madinah

Membuka lembaran sejarah ulama Madinah, Imam Malik bin Anas memiliki nama besar dari sekian banyak ulama Madinah. Ia dikenal sebagai Imam dan ulama *darul hijrah*. Imam Malik berpegang kepada sumber hukum Al-Qur'an, sunnah, dan Qiyas sebagaimana mayoritas ulama lainnya. Tetapi, sunnah menurut Imam Malik tidak hanya bersumber dari catatan teks pada otoritas periwayatan (*sanad*) semata sebagaimana yang diberpegangi ulama secara mayoritas, tetapi juga memuat ekspresi amal (perbuatan) penduduk Madinah yang merupakan resapan (distilasi) atau pengejawantahan sunnah Rasulullah.[19] Pendapatnya inilah yang membedakan dirinya dengan ulama lain.

---

18 Abdul Muhdi, *op. cit*. h. 25

19 Dutton, *loc. cit*

Amal penduduk Madinah sebagai resapan sunnah Rasulullah juga telah diamalkan oleh ulama-ulama pada masa *Tabi'in* senior (*kibar al-Tabi'in*) seperti Said bin al-Musayyab, Muhammad bin Abdurrahman Abul Aswad, Yahya bin Sa'id al-Ansari, Abu Ja'far Muhammad bin Ali al-Baqir, Sulaeman bin Yassar, Urwah bin Zubair, Abdurrahman bin al-Haris bin Hisyam, Ibnu Syihab al-Zuhri, Abu Zinad Abdullah bin Zakwan, Jafar al-Sadiq, Ibnu Hazim, Abdullah bin Umar bin Hafs bin Asim bin Umar bin al-Khattab dan yang lainnya. Adapun dinisbahkannya kepada Imam Malik karena tiga sebab; 1) karena dia mendapat banyak tantangan dan kritikan dalam fatwa-fatwanya. 2) karena dia membukukan sebagian dari apa yang difatwakannya. 3) karena Imam Malik pulalah yang terkenal paling banyak mengambil amal penduduk Madinah.[20]

Hal ini menunjukkan bahwa amal penduduk Madinah diterima Imam Malik dari ulama sebelumnya. Namun pada masa Maliklah, amal penduduk Madinah terjaga bukan hanya dalam tradisi-praktek dan kesepakatan penduduk lokal Madinah saja, tetapi juga sudah terbukukan secara baik yang kelak menjadi referensi murid dan pengikut mazhabnya.

Menurut Imam Malik, amal penduduk Madinah adalah *hujjah*, karena mereka adalah orang banyak, dan keputusan (ketetapan) diambil dari orang banyak, kemudian kesepakan mereka terhadap suatu perkataan atau perbuatan menunjukkan bahwa mereka menyandarkannya kepada (kebenaran) yang pasti mereka dengar.[21] Hal ini menunjukkan bahwa maksud amal penduduk Madinah adalah *ijma'* (kesepakatan) penduduk Madinah berdasarkan hasil penukilan dari orang banyak ke orang banyak yang bersambung secara mutawatir.

---

20 Hassan bin Muhammad Husain Falamban, *Khabar al-Wahid ila Khalafa Ahla al-Madinah* (Dubai : Dar al-Buhus al-Dirasah al-Islamiyah, 2000), h. 57

21 *Ibid,* h. 61

a. Dua Aspek Amal Penduduk Madinah

Ulama seperti al-Qadi 'Iyad, Ibnu Taimiyah (661 -728 H), Ibnu Qayyim al-Jauziyah (691- 775 H) membagi amal penduduk Madinah ke dalam dua kategori; pertama, *al-'amal al-naqli* (amal berdasarkan nash atau pemberitaan). Kedua amal yang berdasarkan ijtihad dan *istinbat.*[22]

- Al-'Amal al-Naqli

Al-'Amal al-Naqli adalah amal berdasarkan nash yang dinukil oleh orang dalam jumlah banyak semenjak dari zaman Rasulullah. Amalan ini menurut al-Qadi 'Iyad terbagi empat kategori; *amal fi'li*, yaitu yang dinukil dari perbuatan Nabi Saw., *amal qauli* yang dinukil dari perkataan Nabi Saw. Di antara contoh *amal fi'li* dan *qauli* adalah ukuran takaran *sa'* dan *mud*, dimana Nabi Saw. mengambil zakat mereka dengan takaran ini, cara panggilan dalam shalat dan iqamat, membaca *al-fatihah* tanpa *basmalah*. *Amal taqriri*, yakni amal yang dinukil dari ketetapan Nabi Saw., seperti pertanggungjawaban terhadap kerusakan budak (*'uhdatur raqiq*). *Amal tarki*, yaitu sesuatu yang sengaja ditinggalkan oleh Nabi Saw. seperti Nabi tidak mengambil zakat dari buah-buahan hijau dan sayuran, meskipun pada kenyataannya barang-barang tersebut dikenal Nabi dan penting dalam ekonomi lokal[23]

Ibnu Taimiyah, membagi *marātib* (urutan) amal penduduk Madinah juga dalam empat kategori. *Pertama*, amal yang berasal dari Nabi Saw. *Kedua*, *al-amal al-qadīm* (amal terdahulu) penduduk Madinah sebelum kematian khalifah Usman bin Affan. *Ketiga*, jika terjadi pertentangan dua dalil dalam satu masalah, maka ia kuatkan amal penduduk Madinah. *Keempat*, *al-'amal al-mutaakhir* (amal terkemudian) penduduk Madinah.[24]

---

22 *Ibid*, h. 121, Yasin Dutton, *op.cit*, h. 30

23 Falamban, *op. cit*, h. 68-69, Yasin Dutton, *op.cit*, h.31

24 Ahmad Muhammad Nur Saif, '*Amal Ahlu al-Madinah; Baina Mustalahat Malik wa Ara al-Usuli-*

- *Al-'Amal al-ijtihadi*

Al-'amal al-ijtihadi, adalah amal yang dihasilkan dari ijtihad ulama era setelah wafatnya Nabi Saw. Amal *ijtihadi* menurut Ibnu Taimiyah harus dibedakan antara amal yang dihasilkan sebelum kematian Usman bin Affan (*'amal qadim*) dan setelah kematiannya (*'amal muta'akhir*). Ibnu Taimiyah menetapkan *'amal qadim* sebagai *hujjah* yang harus diikuti. Untuk mendukung pendapatnya ia mengutip hadis yang berbunyi[25];

عن عرباض بن سارية ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي وعضوا عليها بالنواجذ

Adapun 'amal muta'akhir pasca pembunuhan Usman bin Affan maka tidak dapat dijadikan sebagai hujjah.[26]

Dari bahasan di atas dapat disimpulkan bahwa amal penduduk Madinah terbagi dua; pertama amal naqli, yaitu amal yang bersambung hingga Nabi Saw. Sebab itu, praktek keagamaan yang dijalankan secara kolektif oleh penduduk Madinah merupakan tradisi turun temurun dari Nabi Saw. Kedua, amal ijtihadi yang terbagi ke dalam dua fase; hasil ijtihad pasca wafatnya Nabi hingga terbunuhnya Usman bin Affan. Fase kedua, hasil ijtihad yang dihasilkan setelah wafatnya Usman bin Affan.

b. Kehujjahan Amal Penduduk Madinah

Menurut al-Qadi 'Iyad dan Ibnu Taimiyah, amal yang dinukil dari Nabi adalah *hujjah* yang wajib dipegangi karena bersifat *qat}'i* dan pasti kebenarannya. Jika bertentangan dengan hadis *ahad* atau *qiyas*,

---

yin (Dubai: Dar al-Buhus al-Islamiyah, 2000), h. 118

25 Dutton, *op. cit*, h. 34-35

26 Nur Saif, *op. cit*, h. 120

keduanya mutlaq diabaikan dan memilih *amal naqli*.[27] Pendapat ini tampaknya juga diadopsi dan dipahami oleh Ibnu Qayyim al-Jauziyah. Hanya saja al-Jauziyah memasukkan amal sahabat dan *Khulafaurrasyidin* termasuk sebagai *amal naqli*.[28]

Ini berarti amal penduduk Madinah yang disepakati sebagai *hujjah* adalah amal yang berlandaskan nash yang memiliki ketersambungan informasi akurat hingga Nabi Saw., dan kepada *Khulafaurrasyidin*. Sedangkan amal *ijtihadi* tidak disepakati kehujjahannya. Sebagian berhujjah dengan kehujjahan terbatas, sebagian lagi berhujjah penuh sebagaimana kehujjahannya amal *naqli*.

E. Sunnah Ulama Madinah dalam Perspektif Studi Hadis

Sunnah Nabi telah mengalami perjalanan panjang dalam bentangan realitas sejarahnya. Meminjam istilah Fazlur Rahman sunnah telah mengalami evolusi historisnya menjadi hadis. Ulama klasik maupun ulama modern secara kolektif sepakat menetapkan hadis sebagai pemegang otoritas legal sunnah Nabi maupun sunnah sahabat dan tabi'in. Maka ketika akan berbicara tentang sunnah, atau akan mengamalkan ajaran agama, tempat bersandarnya adalah teks-teks literal hadis.

Namun sunnah tidak hanya berevolusi menjadi hadis, tetapi juga (pernah) berevolusi menjadi praktek kolektif penduduk lokal masyarakat Madinah. Sebuah praktek keagamaan yang telah menjadi tradisi dikembangkan oleh penduduk Madinah yang mereka yakini sebagai sunnah. Mereka meyakini tradisi tersebut memiliki mata rantai ketersambungan berita hingga sumber pertamanya, yaitu Nabi Saw. Oleh karena itu, ketika sunnah diposisikan sebagai sumber hukum kedua setelah Al-Qur'an, maka tidak hanya dipahami dengan

27 Nur Saif, *op. cit*, h. 114

28 *Ibid,* h. 121

pesan teks literal hadis tetapi juga dengan pesan amal penduduk lokal Madinah.

Dalam banyak peristiwa Imam Malik menolak sebuah teks hadis, meskipun teks hadis tersebut sahih, karena tidak sejalan dengan yang diamalkan oleh penduduk Madinah. Bahkan ada yang diriwayatkan dan dibukukan dalam kitab al-Muwat}t}a, tapi kemudian ia sendiri tidak mengamalkannya karena bertentangan dengan amal penduduk Madinah.

Contoh dimana Malik melawan hadis yang ia sendiri riwayatkan, di antaranya hadis tentang mengangkat tangan pada saat takbir dalam shalat. Imam Malik menerima hadis dari Salim dari Ibnu Umar (*marfu'*) dan jalur Naf'i dari Ibnu Umar (*mauquf*)

حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِك عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ رَفَعَ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرُّكُوعِ رَفَعَهُمَا كَذَلِكَ أَيْضًا وَقَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ وَكَانَ لَا يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي السُّجُودِ

Dari Yahya dari Malik dari Ibn Syihab dari Salim dari Abdullah bin Umar berkata; Nabi Saw. jika memulai melaksanakan shalat beliau angkat kedua tangannya hingga ke pundak, jika bangkit dari ruku, beliau juga mengangkat kedua tangannya dan membaca sami'a Allah liman hamidah, Rabbana lakal hamd, dan beliau tidak melakukan hal tersebut dalam sujud

Hadis lain disebutkan;

حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِك عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ رَفَعَ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ

الرُّكُوعِ رَفَعَهُمَا دُونَ ذَلِكَ

Dari Yahya dari Malik dari Nafi bahwasanya Abdullah bin Umar apabila memulai shalat ia mengangkat kedua tangannya hingga setinggi bahu, jika ia bangkit dari ruku ia mengangkat keduanya kurang dari itu

Meskipun Imam Malik menerima hadis dari orang yang *śiqat,* dan memasukkan dalam kitab *Muwatta*-nya, tetapi ia menolaknya karena bertentangan dengan amal penduduk Madinah. Imam Malik berkata, "Aku tidak mengetahui adanya angkat tangan pada saat takbir dalam shalat, baik takbirnya rendah ataupun tinggi kecuali pada takbir permulaan shalat (*takbirat al-ihram*).[29] Ini artinya Imam Malik men-*da'if*-kan hukum mengangkat tangan pada saat takbir dalam shalat, di luar takbir permulaan shalat (*takbirat al-ihram*).

Imam Malik dan Penduduk Madinah berpegang pada keyakinan bahwa amal merupakan indikasi sunnah yang lebih baik, amallah yang merupakan sumber dasar dari sunnah yang normatif bukan kepada hadis.[30] yang termaktub dalam teks-teks periwayatan.

Alasan rasional Imam Malik adalah Rasulullah kembali dari perang bersama ribuan sahabatnya. Sepuluh ribu dari mereka meninggal di Madinah dan sebagian kecilnya pindah ke berbagai tempat. Jadi, manakah yang lebih patut diikuti? Apakah sahabat yang meninggal ribuan itu, atau satu dua sahabat yang telah meninggal di tempat lain?[31]

Kekukuhan Imam Malik mempertahankan amal penduduk Madinah sebagai hujjah yang lebih baik dan lebih kuat dari kumpulan teks hadis *ahad* karena ia memahami sebuah realitas kondisi dimana

---

29 Abdurrahman bin Qasim, *al-Mudawwanah al-Kubra Jilid I,* (Libnan : Dar al-Kutub al-Ilmiyah : 1994/1415), h. 165

30 Dutton. *op.cit*, h. 70 Dutton. *op.cit*, h. 69

31 *Ibid*, h. 57

orang-orang Madinah mengikuti pendahulunya para tabi'in. Para tabi'in dengan jumlah besar menerima sunnah dari para sahabat dalam jumlah besar pula dalam bentuk tradisi dan praktek. Keadaan inilah yang dilihat Imam Malik sebagai sebuah penukilan yang secara otomatis tidak diragukan kemutawatirannya, karena dihubungkan langsung kepada sahabat dalam jumlah banyak. Sementara hadis bagaimanapun keotentikannya tetap saja berstatus *ahad*.

Imam Malik berusaha keluar dari lingkaran pertarungan amal versus hadis dengan memilih apa yang menurutnya *qat'i* dan mengabaikan yang *zanni*. Hadis yang statusnya *zanni* diambil sebagai penguat amal penduduk Madinah yang *qat'i*. Bagi Malik sunnah secara eksklusif dia identikkan dengan amal penduduk Madinah sebagai konsensus yang ditetapkan kehujjahannya. Otoritasnya dapat mengalahkan hadis *ahad*.

Di lain pihak kelompok Iraq yang dipelopori Imam al-Syafi'i berpegang kepada pendapat bahwa sunnah yang otentik adalah yang didukung oleh riwayat-riwayat otentik. Sedangkan amal jika tidak didukung oleh riwayat otentik tidak dapat diterima. Sumber tekstual yang diketahui kebenarannya secara pasti harus diutamakan dari sumber non-tekstual yang keasliannya tidak dapat diketahui secara pasti.[32]

Bukan hanya itu, Imam al-Syafi'i dengan usahanya yang besar berhasil membuat identifikasi eksklusif sunnah dengan preseden spesifik yang digariskan Nabi Saw., yaitu tradisi autentik yang hanya berasal dari Rasulullah Saw. sendiri.[33] Dalam hal mengangkat tangan pada saat takbir misalnya, Imam al-Syafi'i berpegang kepada teks hadis yang diriwayatkan jalur Salim dari Ibnu Umar.[34]

---

32 *Ibid*, h. 69

33 Daniel W. Brown, Rethinnking in Modern Islamic Thought, terj. Jaziar Radianti, *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern* (Jakarta: Mizan, 2000), h. 19.

34 Dutton, *op. cit,* h. 63

Sejalan dengan Imam al-Syafi'i, Abu Ishaq Al-Syairazi menyatakan bahwa suatu konsensus (*ijma'*) dianggap benar jika seluruh ulama di zaman itu sepakat dalam suatu hukum, tetapi jika sebagian ulama tidak sepakat maka tidak bisa dianggap sebagai konsensus.[35] Menurut al-Gazali, jika alasan Imam Mailk mengatakan bahwa amal penduduk Madinah dianggap sebagai konsensus penduduk Madinah yang menjadi *hujjah* karena kemayoritasannya, maka alasan tersebut salah, karena hujjah itu lahir dari konsensus semua ulama (*al-ijma'*) bukan konsensus sebagiannya (*ijma'*).[36]

Abu Bakar al-Sarkhisi dengan tegas menyatakan bahwa jika pendapat yang mengatakan konsensus atau amal penduduk Madinah sebagai *hujjah* (khusus) yang dimaksudkan adalah amal penduduk Madinah pada masa Nabi Saw., maka tidak ada yang mempermasalahkannya. Tetapi jika dimaksudkan adalah pada setiap zaman, maka pendapat itu jelas batil. Karena tidak ada satu wilayah di negeri Islam (*Dar al-Islam*) pada saat sekarang ini yang paling sedikit ilmunya, paling nyata kebodohannya, dan jauh dari sebab-sebab kebaikan selain orang-orang yang tinggal di Madinah.[37]

Pernyataan ulama di atas menunjukkan bahwa sunnah ulama Madinah yang hanya berlandaskan konsensus atau amal penduduk lokal Madinah dalam pandangan ulama yang berpihak kepada otoritas teks hadis adalah pandangan yang tidak tepat karena bertentangan dengan kaidah *ijma*' (konsensus). Mereka memahami bahwa suatu hujjah hukum dapat diambil dari *ijma*' jika *ijma*' tersebut merupakan kesepakatan mayoritas ulama dari berbagai negeri, bukan hasil kesepakatan sepihak dari minoritas penduduk lokal di suatu negeri. Dengan demikian amal penduduk Madinah yang merupakan produk lokal dalam perspektif hadis bukanlah

35 Falamban, *op. cit*, h. 60

36 *Ibid*, h. 61

37 Abu Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl al-Sarkhisi (w. 490), *Usul al-Sarkhisi, Jilid I*, (India: Lajnah Ihya al-Ma'arif al-Nu'maniyah, t.th), h. 314

hujjah yang dapat menjadi landasan hukum, jika tidak ada teks-teks hadis sahih yang membenarkannya.

Pertarungan amal versus hadis dengan segala argumennya berimbas kepada lahirnya dua blok pemikiran sunnah antara blok Madinah dengan blok non-Madinah. Ulama Madinah yang dipelopori Imam Malik mempertahankan tradisi ulama Madinah sebelumnya yang menjadikan amal penduduknya secara terbatas dan eksklusif sebagai sunnah yang memiliki otoritas sebagai sumber hukum setelah Al-Qur'an.

Menengahi dua kelompok yang bersebarangan di atas, perlu adanya pendekatan kesejarahan (*historical approach*) untuk melihat lebih dekat dan memahami lebih dalam sehingga dapat menemukan konklusi yang tepat. Dalam sejarahnya, menghujjahkan amal penduduk Madinah bukanlah konsep baru yang ditelorkan Imam Malik,[38] tetapi generasi sebelumnya dari kalangan *tabi'in* pun telah mengamalkannya. Oleh sebab itu, penolakan dan ketidaksepahaman, apalagi tuduhan yang melampaui batas (seperti pernyataan al-Sarkhisi) tersebut pada akhirnya ia ditujukan bukan hanya kepada Imam Malik saja, tetapi kepada para tabi'in juga. Oleh karena itu, tidaklah juga benar kalau mengenyampingkan sama sekali adanya unsur kebenaran atas kehujjahan amal penduduk Madinah. Sebab bagaimanapun ulama dari kalangan tabi'in telah mengamalkannya. Bagi penulis, sangat sulit untuk menafikan ritual keagamaan yang telah dipraktekkan para tabi'in karena mereka adalah generasi kedua yang menerima langsung dari sahabat.

F. Rekonstruksi Metodologis dalam Perspektif Kekinian

Merupakan kejujuran ilmiah dan fakta sejarah bahwa Imam Malik adalah sosok ulama hadis yang terpercaya (*siqat*), dan sanadnya yang dipuji sebagai *silsilah zahabiyah* (mata rantai emas).

38 Lihat kembali foot note 21

Sebab itu kita tidak bisa mengabaikan begitu saja amal penduduk Madinah sebagai bagian dari sunnah.

Tanpa mengabaikan kesepakatan mayoritas ulama tentang otoritas hadis, hal yang tidak bisa dinafikan bahwa dalam mata rantai periwayatan, peluang periwayat melakukan kesalahan dan kekhilafan sangat mungkin terjadi, tidak terkecuali periwayat yang terpercaya. Peluang salah itu semakin besar jika riwayat hadisnya tunggal.

Itulah sebabnya ulama kemudian menetapkan kualitas jalur periwayatan berdasarkan *bilad* (negeri). Al-Khatib dan Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa jalur sunnah yang paling kuat (*sahih*) pada masa *salaf* adalah jalur periwayatan *ahl al-haramain* (penduduk Madinah dan Mekkah) karena sangat sedikit terjadi *tadlis*, diikuti penduduk Basrah kemudian Penduduk Syam. Bahkan Hisyam bin Urwah menyikapi periwayatan hadis dari luar Madinah dengan ucapannya; "Jika orang Iraq memberitakan kepadamu seribu hadis, maka abaikanlah 999-nya dan selebihnya jangan langsung percaya.[39]

Penulis sepakat dengan Imam Ibnu Qutaibah yang berkata bahwa sesungguhnya kebenaran lebih mungkin ditegakkan dengan *ijma'* (amal) daripada dengan *riwayat* (teks hadis). karena hadis sangat mungkin terkena kesalahan, kelalaian, ketidakyakinan, interpretasi yang mungkin berbeda (*ta'wilat*), ada penyisihan (*nasakh*), dan seseorang yang *siqat* mengambil hadis dari orang yang tidak *siqat.* Bisa saja terjadi dua perintah berbeda yang keduanya dibolehkan, seperti satu salam atau dua salam (pada akhir shalat). Sama halnya seseorang hadir ketika Nabi Saw. memberi perintah tertentu dan kemudian tidak hadir ketika Nabi Saw. memberi perintah yang berbeda sehingga ia meriwayatkan apa didengarnya saja. Sementara *ijma'* (konsensus) terhindar dari kemungkinan hal seperti ini. Oleh

39 Muhammad Jamaluddin al-Qasimi, Qawaid al-Tahdis (tk: tp, t.th), h. 81

karena itu, Imam Malik terkadang meriwayatkan suatu hadis dari Rasulullah kemudian ia berkata, "Amal di kota kami begini".[40]

Ada banyak hadis dimana orang meriwayatkannya dengan riwayat bersambung, tetapi mereka tidak mengamalkannya. Contohnya hadis yang menyebutkan bahwa Rasulullah Saw. pernah menjamak shalat dhuhur dengan ashar, dan magrib dengan isya di Madinah dalam suasana aman tanpa ada kekhawatiran (sebagai *rukhsah*nya). Tetapi ulama fiqh tidak mengamalkan hadis ini karena bisa jadi *manukh*, atau karena kondisi darurat, karena hujan atau karena kesibukan".[41]

Uraian di atas memberikan kesimpulan bahwa apa yang ada dan diamalkan oleh penduduk Madinah atau sesuatu yang menjadi kesepakatan mayoritas penduduk Madinah yang diwariskan secara bersambung dari *salaf al-salih* (sahabat, tabi'in, hingga tabi al-tabi'in) memiliki bangunan kehujjahan dalam praktek keagamaan. Dalam artian teks-teks hadis produk mata rantai periwayatan bukanlah pemegang tunggal sunnah. Amal penduduk Madinah harus diposisikan sebagai sunnah.

Apa yang pernah dikembangkan Imam Malik pada masanya dengan menjadikan amal penduduk Madinah sebagai salah satu rujukan dalam mengambil keputusan-keputusan hukum dan ketetapan fiqh perlu diaktualisasikan sehingga bisa diwujudkan konstruk sinergis antara amal *ahlul Madinah* dengan teks-teks riwayat hadis dalam melahirkan produk hukum, terutama lagi dalam menyelesaikan *ikhtilaf al-hadis* (hadis-hadis yang bertentangan).

Rekonstruksi tersebut merupakan upaya mensinergikan amal dan riwayat hadis sebagai sunnah yang saling menguatkan, sehingga riwayat hadis bukanlah pemilik tunggal bangunan sunnah

---

40 Abu Muhammad Ahmad bin Muslim bin Qutaibah (213-276 H), *Ta'wil Mukhtalaf al-Hadis*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Islami, 1999/1419), h. 380

41 *Ibid.*

sebagaimana dipahami selama ini. Hadis dapat diposisikan sebagai sunnah *matluwah* (sunnah tekstual) sedangkan amal sebagai sunnah *ma'surah* (sunnah non-tekstual atau tradisi). Jalur sunnah tekstual adalah berakhir pada penulisnya seperti al-Bukhari, Muslim dan yang lainnya. Sedangkan jalur sunnah *ma'surah* terhenti di Malik bin Anas.

Sunnah *ma'surah* (amal penduduk Madinah) bisa diposisikan sebagai penguat teks-teks hadis yang bertentangan. Ada dua tawaran alternatif dalam menyelesaikannya, pertama jika terjadi pertentangan dua hadis sahih yang tidak bisa diselesaikan dengan cara kompromi (*al-jam'u wa al-taufiq*), maka *sunnah al-ma'surah* diberikan otoritasnya untuk menentukan tingkat kualitas hadis tersebut sebelum melakukan *nasakh* dan *tarjih.* Kedua, sunnah *ma'surah* sebagai salah satu dalil dalam melakukan *tarjih.*

Misalnya perbedaan pendapat tentang hukum membaca basmalah dalam shalat jahar karena adanya hadis–hadis sahih yang saling bertentangan. Untuk menentukan kualitas keduanya, maka perlu kembali melihat kepada amal penduduk Madinah, bagaimana tata cara penduduk Madinah melaksanakan shalat di masjid Nabawi. Merekalah yang paling dekat mewarisi tata cara shalat Nabi.

G. Kesimpulan

Sunnah ulama Madinah adalah konsensus amal penduduk lokal Madinah. Imam Malik dan para Tabiin telah berpegang kepada amal penduduk Madinah sebagai sunnah di zamannya. Jika amal bertentangan dengan teks hadis sahih, maka amal lebih dikuatkan dari hadis.

Amal dibagi dalam dua kategori; *amal naqli*, yaitu amal yang berdasarkan nash dan *amal ijtihadi* yaitu, amal yang berdasarkan ijtihad. Amal naqli adalah amal yang secara turun temurun diwariskan dari Nabi Saw., sedangkan amal ijtihadi lahir dari para *salaf al-shalih* pasca wafatnya Nabi Saw.

Sunnah ulama Madinah dalam pandangan ulama yang berpihak kepada otoritas tunggal teks hadis adalah pandangan yang tidak kuat. Amal jika tidak didukung oleh riwayat otentik tidak dapat diterima. Sumber tekstual yang diketahui kebenarannya secara pasti harus diutamakan dari sumber non-tekstual yang keasliannya tidak dapat diketahui secara pasti.

Upaya rekonstruksi metodologis dengan mengkompromikan amal penduduk Madinah dengan teks-teks literal hadis sebagai sunnah yang saling melengkapi. Hadis diposisikan sebagai sunnah *matluwah* (sunnah tekstual) sedangkan amal penduduk Madinah sebagai sunnah *ma'surah* (sunnah non-tekstual atau tradisi). Dengan ini sunnah *ma'surah* menjadi solusi baru dalam persoalan hukum fiqh terutama dalam menyelesaikan hadis-hadis yang bertentangan.

Pemikiran Esoterik Tarikat: Alternatif Pemikiran Masa Depan

Dr. H. M. Ruslan Wahab, MA.

I. Pendahuluan

Kebutuhan manusia terhadap pemikiran esoterik adalah hal yang sifatnya alamiah, sejalan dengan fitrah manusia. Bagaimanapun perkembangan dan kemajuan kehidupan, manusia akan senantiasa membutuhkan ajaran-ajaran yang bersifat transendental. Kebutuhan mengenal Tuhan merupakan sifat asasi yang senantiasa melekat pada diri manusia. Sifat yang sangat mendasar inilah yang kemudian diterjemahkan dalam kehidupan sufistik oleh para ahli tarikat dengan tata cara tersendiri.

Dalam konteks kebutuhan akan pengenalan terhadap Tuhan tersebut, seorang ahli tarikat akan memulai perjalanannya dengan pemikiran esoteriknya dalam menelusuri nilai-nilai ilahiah dalam segala realitas kehidupan, yakni penelusuran intuitif esoterik untuk menangkap makna-makna transenden dari supra kegaiban, yang boleh jadi, tidak dalam bentuk lafadz, ataupun huruf yang dapat diucapkan oleh lidah. Pengalaman spiritualitas inilah yang mendasari pengenalan para salik terhadap objeknya, yakni modus pengenalan yang bertumpu pada intuisi yang oleh para sufi diistilahkan dengan "*makrifah*".[1] Dan seorang ahli makrifah akan sampai pada puncak

1 Dr. H. Ruslan, MA., *Menyingkap Rahasia Spiritualitas Ibn 'Arabi.* (Makassar : Pustaka al-Zikra,

kemakrifahannya ketika tersingkap baginya akan kemustahilan untuk mensifati hakikat Zat Allah dalam tutur bahasa apapun.[2]

Tingkat kemakrifahan seorang ahli tarikat sangat sulit dipisahkan dengan pemikiran esoteriknya. Dan hal ini akan menuntun dirinya dalam bersikap, bertutur dan berperilaku. Dia akan senantiasa melakukan "pencitraan keilahian" dan menegakkan citra Tuhan dalam konteks kediaannya. Sehingga dengan demikian karakter yang dimilikinya, apapun dia adanya, akan mencerminkan bahwa dia adalah khalifah Allah di permukaan bumi ini. Sosok pribadi seperti inilah yang menjadi harapan masa depan, agama dan masyarakat.

II. Pemikiran Esoterik Tarikat

Kata tarikat kini telah menjadi milik seutuhnya bahasa Indonesia melalui proses *Loan Word* yang pada awalnya dipinjam dari bahasa Arab. Kata tersebut dalam kamus bahasa Indonesia memiliki beberapa makna yaitu: (a) Jalan, (b) Jalan menuju kebenaran, (c) cara atau aturan hidup, (d) persekutuan para penganut ilmu tasawuf.[3]

Al-Qur'an banyak kali menggunakan kata tarikat dalam berbagai perubahan morfologisnya dengan makna yang bervariasi yaitu:

1. Petunjuk yang datang dalam kegelapan (malam hari). (Q.S.86:1-2). Ibnu 'Arabi memaknainya sebagai ruh dan akal manusia yang tampak dalam kegelapan nafs.[4]
2. Bermakna jalan kebaikan jika pola hidup yang dijalaninya mendapatkan hidayah, penuh aktifitas kebajikan. Dan jalan

---

2008), h. 248.

2 Abu Hamid al-Gazali, *Majemu'ah Rasail al-Imam al-Gazali.* (Cairo: al-Maktabah al-Taufiqiyah, t.th.), h.138.

3 Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Balai Pustaka, Edisi III, h.1144.

4 Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Tafsir Ibn 'Arabi*, juz II . h. 396.

keburukan jika menempuh pola hidup yang sebaliknya.[5] (Q.S.4: 168 – 169).

3. Jalan konkrit yang dilewati manusia. (Q.S. 20:77).
4. Segenap hukum agama, baik yang berkait dengan akidah maupun selainnya.[6] Kata tarik yang diikuti dengan lafal Mustaqim bermakna pola hidup yang tidak menyesatkan umat manusia dari kebenaran.[7] Hidayah untuk mengikuti dan mengamalkan tauhid yang benar dan sikap konsisten terhadap ajaran agama.[8] (Q.S. 46:30).
5. Sunnah yang dijalankan.[9] Sunnah dan agama atau tradisi yang selama ini yang dijalaninya.[10] Mazhab atau agama keyakinan.[11] (Q.S.20:104).
6. Konsistensi beribadah kepada Allah dan taat kepada-Nya dengan menganut agama Islam.[12] Bertawajjuh kepada Allah dan membangkitkan rahasia (*sir*) untuk menempuh jalan spiritualitas menuju kepada Tauhidullah.[13] Agama Islam.[14] (Q.S. 72:16) .
7. Jalan turunnya perintah Allah dan menjadi jalan amal-amal shaleh yang diangkat kehadirat-Nya.[15] (Q.S. 23:17).

Dari berbagai pemaknaan tersebut di atas maka, kita dapat mengatakan bahwa Tarikat tidak hanya diperuntukkan pada makna yang menunjukkan perjalanan batin, tetapi juga menyentuh

---

5 Syihabuddin , *Tafsir Ruh al-Ma'ani*, juz III. h. 22

6 *Ibid*. Juz XIII, h.32.

7 Thabathabai, *al-Mizan fi Tafsir Al-Qur'an*., Juz XVIII. h. 216.

8 Ibnu 'Arabi , *op. cit.,* h. 248

9 Thabathabai, *Al-Mizan fi Tafsir Al-Qur'an*, juz XIV h. 173.

10 Ibn Manzdur, *Lisan al-Arab*, juz VIII. h 155.

11 Syihabuddin, *Tafsir Ruh al-Ma'ani*, juz VIII. h 224.

12 Al-Zamakhsyari, *al-Kasyaf*, juz IV. h. 629.

13 Ibn 'Arabi, *Tafsir Ibn 'Arabi*, juz II. h. 357.

14 Syihabuddin, *Ruh al-Ma'ani*, juz XV. h. 112.

15 Thabathabai. *al-Mizan fi Tafsir Al-Qur'an*, juz XV. H. 22.

metode dan cara berfikir, bersikap dan berperilaku dalam kehidupan baik yang berhubungan dengan aqidah, syariah maupun yang berhubungan dengan tata pergaulan, baik dalam urusan dunia maupun dalam urusan akhirat.

Akan halnya kata tarikat yang menunjukkan sebagai suatu institusi keagamaan dalam Islam telah menjadi salah satu bentuk dan corak kehidupan yang dipraktekkan oleh sebagian umat Islam dengan tujuan untuk lebih meningkatkan penghayatan dan pengamalan ajaran agama Islam. Dan ia mulai dikenal sejak abad 12 M (6 H). Sejarah telah mencatat bahwa power kehidupan para ahli tarikat telah menjadi semangat baru dalam sejarah perjalanan kehidupan umat Islam di masa lalu, kini dan akan datang. Oleh karena cara hidup yang dijalaninya adalah cara hidup yang mengacu pada prinsip-prinsip dasar hakikat kehidupan itu sendiri, sehingga menjadi benteng kokoh dalam mempertahankan kesucian fitrah manusia dari berbagai macam bentuk penyakit rohaniah, yang tidak akan hanya merusak kehidupan pribadi tetapi juga akan menghancurkan kemapanan tatanan kehidupan bermasyarakat. Tegasnya, tarikat menjadi penyelamat kehidupan manusia secara totalitas selama prinsip-prinsip dasar dalam bertarikat dapat diterapkan secara utuh. Salah satu prinsip dasar tersebut adalah mengembangkan pemikiran esoterik dan meningkatkan kemakrifahan.

Pemikiran esoterik adalah pengerahan totalitas potensi kesadaran dalam diri manusia yang harus tunduk pada ketentuan syar'i dalam melihat segala macam bentuk realitas yang empiris ataupun non empiris sebagai aktualisasi dari pentauhidan sifat, af'al dan Zat Allah yang Mahamutlak wujudnya. Dengan demikian bahwa pemikiran esoterik dalam dunia tarikat memiliki karakteristik sebagai berikut:

1. Pemikiran esoterik adalah gerakan kesadaran intuitif yang senantiasa berorientasi keilahian. Gerakan ini dari dan untuk suatu akidah yang kokoh dalam melihat akan keesaan Allah.

Menjadikan Allah sebagai sumber sekaligus menjadi objek inspirasi bahkan menjadi sentra orientasi. Segenap sifat dan af'al Allah Swt. tidak menjadi hijab bagi kelompok esoteris sufistis. Mereka tidak lagi hanya pada tataran sifat sebagaimana kejadian yang telah diabadikan Allah dalam Al-Qur'an :

وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ

وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ

Betapa Allah tidak mengakui ketauhidan seseorang yang hanya mengenal sifat-sifat Allah; sifat penciptaannya, mengatur peredaran mata hari dan bulan, menghidupkan dan mematikan; seperti tersebut dalam ayat ini. Ada 5 ayat dari 3 surah dalam Al-Qur'an yang senada dengan ayat ini. (*Lihat Luqman: 25, al-Zumar: 38, al-Zuhruf: 9, al-Ankabut: 61 dan 63*).

Orang esoteris sufistik melihat bahwa masalah makrifah zat atau tauhid al-Zat yang sempurna kepada Allah (mentauhidkan zat-Nya) adalah menjadi penentu sah dan tidaknya ibadah seseorang. Kesempurnaan tauhid Zat itu bahwa tidak terhijabnya seseorang dengan sifat dan af'al Allah dari zat-Nya. Ibnu 'Athaillah berkata:

الحق ليس بمحجوب و انما المحجوب انت عن النظر اليه اذ لو حجبه شئ لستره ما حجبه ولو كان له ساتر لكان لوجوده حاصر و كل حاصر لشئ فهو له قاهر وهو القاهر فوق عباده

Konsep pemikiran seperti ini menjadi prinsip dasar dalam agama dan beragama.

2. Pemikiran esoterik adalah pemikiran integralistik. Tidak hanya sebatas pada realitas batiniah-ruhaniah tetapi ia dipandang sebagai perwujudan ketaatan pada realitas lahiriah, sehingga hubungan integral antara yang zahir dan yang batin dua hal yang tak mungkin terpisahkan. Dialah Allah Maha Zahir dan Dialah Allah Maha batin. Dengan demikian pemikiran esoterik adalah kerangka pikir yang kontemplatif batiniah akan tetapi bukanlah ekspresi parsialitas. Seorang esoteris sufistik memberikan gambaran akan hal ini sebagi berikut:

الشريعة ظاهر الحقيقة و الحقيقة باطنها هما متلازمان معنى فشريعة بلا حقيقة عاطلة وحقيقة بلا شريعة باطلة.[16]

Dalam kaitannya dengan ajaran Islam sebagai pedoman hidup kini dan akan datang pendekatan tersebut merupakan refleksi dari kesamaan penekanan dan penerimaannya terhadap keseluruhan aspek dan dimensi ajaran Islam, baik aspek literal maupun kiasan, teoritis dan praktis, lahiriah dan batiniah. Karena itu pemikiran esoterik memiliki jawaban untuk semua isu dan permasalahan dan memungkinkan untuk diaktualisasikan dan mengesankan dualitas kesimpulan pada setiap realitas yang dihadapinya.

3. Pemikiran esoterik menjadi gerakan nilai. Pengalaman esoterik dalam pengembaraannya akan menjadi referensi nilai dalam bersikap bertutur dan berbuat. Nilai tersebut menjadi sikap moral yang positif untuk mengaktualisasikan pencitraan fitrah manusia sebagai citra Allah, membuat seorang manusia menjadi manusiawi sebagai pusat dari kepribadian manusia yang membentuk penampilan manusia berakhlak dengan akhlak Allah dalam konteks ke-dia-annya. Cukup banyak pernyatan

16 Syekh Zakariya, *Kitab Fathu al-Rahman bi Syarhi al-Syeikh Ruslan*, h. 3

esoteris sufistik yang dapat dijadikan refensi nilai untuk membangun nilai-nilai kepribadian manusia yang manusiawi, antara lain:

١- غاية التواضع أن تخرج من بيتك فلا تلقى أحدا الا رأيته خيرا منك.

٢- استقلال الكثير من نفسك و استكثارك القليل من حبيبك أبو يزيد البسظامى

٣- حقيقة المحبة أن تهب كلك لمن احببت فلا يبقى لك منك شئ (أبو عبد الله القرشى)

٤- دخول صفات المحبوب على البدل من صفات النحبوب

III. Esoterik Alternatif Pemikiran Masa Depan

Berpikir esoterik pada hakikatnya melakukan proses spiritualisasi kesadaran, olah rohani dimana dengan kesucian hati seseorang akan mendapatkan limpahan pengetahuan langsung dari Tuhan secara iluminatif untuk sampai pada tingkat kemakrifahan. Banyak orang gagal dalam menghadapi kenyataan hidup ini karena mengenyampingkan kehidupan spiritualitas sufistik. Sebaliknya, tidak sedikit orang yang gagal karena salah memahami praktek kehidupan spiritualitas sufistik yang sesungguhnya. Mereka mengidentikkan kehidupan spiritualitas sufistik dengan kekumuhan, kemiskinan kepapahan dan semacamnya, yang mengarah kepada keterbelakangan material dan menjauh dari kemajuan kehidupan dan ilmu pengetahuan modern. Tulisan ini menyanggah pemahaman seperti ini. Karena praktik kehidupan spiritualitas sufistik adalah membangun kehidupan yang penuh dengan kebahagiaan yaitu;

kebahagiaan ***qalbiyah*** yakni kemakrifahan dan keberhikmahan kesempurnaan akhlakul karimah, kebahagiaan ragawi (***badaniyah***) yakni kesehatan fisik dan kekuatan jasmaniah serta pemenuhan kebutuhan fisik yang alami, kebahagiaan ***maa haulal badan***; kemakmuran materi dengan segala fasilitasnya.

Adalah suatu hal memprihatinkan dalam kehidupan yang digolongkan *the post industrial society,* suatu masyarakat yang telah mencapai tingkat kemakmuran materi sedemikian rupa, tidak dapat menemukan dan menikmati kebahagian hidup yang sesungguhnya. Hal itu dapat terjadi karena ulah manusia itu sendiri yaitu yang telah mencoba membuat "*sekuralisasi kesadaran".* Akibatnya adalah membawa manusia kepada fenomena kehidupan yang bergerak menjauh dari eksistensi dirinya. Sementara doktrin kehidupan spiritualitas sufistik bergerak maju ke dalam eksistensi diri manusia dan alamnya yang sejalan dengan ajaran wahyu ilahi. Ajaran yang membangun kesadaran untuk tetap komitmen terhadap nilai-nilai spiritualitas dalam berbagai kemajuan yang telah diraihnya. Disinilah letak urgensi dan relevansi pendekatan spiritualitas sufistik dalam berinteraksi dan menerjemahkan segala realitas kehidupan.

Pendekatan ini akan tetap menjadi kebutuhan dalam kehidupan manusia sebagai upaya melepaskan manusia dari jebakan jaringan sistem rasionalitas materialistis yang tidak humanistis.

Proses sekuralisasi kesadaran menyebabkan manusia mudah dihinggapi berbagai penyakit rohaniah. Salah satu di antaranya adalah penyakit amnesis yang membuat mereka lupa akan jati dirinya, karena mereka hidup di pinggir lingkaran eksistensinya. Sejatinya, mereka diciptakan oleh Allah untuk mempersaksikan sifat-sifat dan kesempurnaan Allah, untuk mengenal Allah dan mengabdi kepada-Nya. Tingkat pengabdian seseorang ditentukan menurut tingkat kemakrifahannya. Barangsiapa yang tidak memiliki kemakrifahan

kepada Allah maka pada hakikatnya ia belum beribadah.[17] Imam al-Gazali mempertegas masalah ini dengan mengatakan:

.....فعليك بالعلم النافع فيجب عليك أولا أن تعرف المعبود ثم تعبده وكيف تعبد من لا تعرفه بأسمائه وصفات ذاته ....فربما تعتقد اعتقادا فى صفاته شيئا مما يخالف الحق فتكون عبادتك هبئا منثورا.[18]

Manusia dalam kemakrifahannya terhadap Allah tidak boleh menghijab diri mereka sendiri dengan wujud dan sifat-sifat mereka, sehingga menjadikan diri mereka sembahan selain Allah. Demikian pula halnya terhadap makhluk lain.

Menyadari bahwa modernisasi yang salah langkah ternyata tidak mampu memenuhi kebutuhan manusia yang bersifat spiritualitas, maka tepat kalau sekarang para ahli tarikat kembali mengangkat dan terus mengembangkan kajian-kajian spiritualitas sufistik sebagai tema sentral yang berfungsi antara lain adalah untuk menyelamatkan manusia dari ketumpulan intelektual (*al-bashirah*).

Mereka yang tertutup mata hatinya akan menghentikan langkahnya menapaki jalan menuju kepada tersingkapnya tabir kebahagiaan dan ketenangan jiwa yang dirindukan oleh dimensi ruhaniah tersebut. Mereka yang bersungguh-sungguh melangkah menelusuri cahaya Allah dengan meninggalkan kegelapan ke-dia-annya akan merasakan nikmat seperti yang telah dirasakan oleh para wali Allah. Mereka akan merdeka dari segala macam bentuk perbudakan. Mereka akan merasa tenang dalam kehirukpikukan, mereka merasa ramai dalam kesunyian, mereka telah menemukan janji Allah kepada mereka yang bersungguh-sungguh di jalan-Nya.

---

17 Ibn 'Arabi. *Tafsir Ibn 'Arabi*. juz II. h. 272.

18 Imam al-Gazali, *Majmu'ah Rasail li al-Imam al-Gazali*, (Cairo: Maktabah al-Taufiqiyah, t.th.), h. 136-137.

Praktik kehidupan seperti ini menjadi alternatif yang tepat untuk diperkenalkan dan diaktualisasikan dalam berbagai situasi dan keadaan. Setidaknya ada tiga tujuan utama yang dapat kita capai dari upaya tersebut, antara lain:

a. Tujuan humanistik; turut berbagi peran menyelamatkan kemanusiaan dari kebingungan dan kesesatan akibat keringnya nilai-nilai spiritualitas sufistik dalam pencariannya, bahkan boleh jadi kesesatan dalam pengabdiaannya. Sebagaimana diberitakan dalam Al-Qur'an surat al-Kahfi (18:103-106).

قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ
فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ
ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ فَحَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَلَا
نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا ﴿١٠٥﴾ ذَٰلِكَ جَزَآؤُهُمْ جَهَنَّمُ بِمَا
كَفَرُوا۟ وَٱتَّخَذُوٓا۟ ءَايَٰتِى وَرُسُلِى هُزُوًا ﴿١٠٦﴾

b. Tujuan literasi; memperkenalkan referensi kehidupan dan pemahaman tentang aspek spiritualitas sufistik dengan pendekatan esoterik untuk memaknai kehidupan manusia sebagai hamba yang komitmen dengan kontrak suci akan keberhambaannya yang telah diikrarkan sendiri dan kontrak suci akan kekhalifahannya.

c. Tujuan edukatif; menegaskan kembali bahwa esoteris syar'i sebagai bahagian dari prinsip dasar tarikat dan tasawuf adalah jantung ajaran Islam. Bila wilayah ini tidak berdenyut lagi, maka keringlah aspek-aspek dari ajaran Islam. Dalam hubungannya dengan ini tarikat dan tasawuf kaya dengan doktrin-doktrin metafisis dalam menyingkap hijab kegaiban untuk sampai kepada yang Mahagaib.

Mengkaji lebih jauh aspek ini dan mengamalkannya dengan pendekatan *mujahadah*, *mukasyafah* dan *musyahadah* akan semakin meningkatkan peradaban manusia yang manusiawi, dapat menghidupkan rohani yang tercampakkan dan termarginalkan bahkan terlupakan dalam kehidupan modern.

والله الهادى لأهل المجاهدة الى سبيل المكاشفة و المشاهدة و لأهل الشوق الى مشارب الذوق انه ولى التحقيق و بيده التوفيق.

Moderasi Politik Sunni

Dr. Hj. Nurlaelah Abbas, Lc., MA

A. Pendahuluan

Dalam peta politik Islam, Sunni lahir dari rahim sejarah yang penuh pergolakan politik teologis. Sunni tergolong aliran yang memiliki karakteristik moderat. Awal mula kemuncu**a**lan dan keberagaman pemikiran teologi dalam masyarakat muslim adalah berkenaan dengan ketatanegaraan. Tepatnya, siapa yang berhak menduduki tempat pimpinan umat setelah wafatnya Rasulullah Saw. Persoalan tersebut -memang sangat mendesak untuk segera dapat dipecahkan dalam rangka memelihara keutuhan umat yang telah dibangun sebelumnya oleh Nabi.[1]

Kaum muslimin pasca meninggalnya Nabi terutama sahabat-sahabat terkemuka dari kalangan Muhajirin dan Anshar berkumpul di Saqifah Bani Sa'idah, suatu balai pertemuan untuk bermusyawarah tentang khalifah pengganti Nabi. Golongan Anshar menghendaki Sa'ad bin Ubadah sebagai khalifah. Usul tersebut tidak dapat diterima oleh golongan Muhajirin, maka terjadilah perdebatan-perdebatan yang cukup sengit, sehingga hampir-hampir saja menimbulkan perpecahan.

1 Nourouzzaman Shiddiqy, *Jeram-jeram Peradaban Muslim*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1993), h.112.

Golongan Muhajirin mencalonkan Abu Bakar al-Siddiq, sementara Sayyidina Ali tidak sempat hadir dalam pertemuan tersebut, karena sibuk mengurus jenazah Rasulullah Saw. yang belum dimakamkan. Waktu itu tidak ada pihak yang menyebut-nyebut nama Ali sebagai calon khalifah. Untuk mengakhiri perdebatan, maka sahabat Umar bin Khattab tampil membaiat Abu Bakar al-Siddiq sebagai khalifah pertama. Baiat Umar itu kemudian diikuti oleh sahabat-sahabat yang hadir secara aklamasi. Langkah Umar tersebut adalah merupakan salah satu sikap yang bijaksana guna menghindari pertikaian pendapat yang berkepanjangan, lagi pula Abu Bakar adalah tergolong orang yang dituakan dan sahabat pertama yang menerima ajaran dari Rasulullah Saw.

Proses kepemimpinan sejak khalifah pertama dan kedua berjalan mulus, namun pada khalifah ketiga sudah mulai menimbulkan benih perselisihan karena sistem yang berlaku dalam pemerintahannya yang melenceng dari sistem demokratis sehingga terjadi pertumpahan darah. Demikian pula pada masa khalifah keempat (Ali bin Abi Talib) yang menimbulkan dua aliran yang saling bertentangan seperti Khawarij dan Syiah dalam masalah kepemimpinan (imamah) yang akhirnya berdampak saling tuding menuding.antara satu dengan lainnya.

Reaksi dan koreksi dari peristiwa terserbut, maka tampil suatu golongan yang ingin menetralisir keadaan tersebut dengan mengedepankan konsep *washatiyah* (sikap moderat) dalam berbagai hal, termasuk sistem pemerintahan ala sunni.[2]

---

2 Secara harfiah Sunni berasal dari kata sunnah yang mengandung arti tradisi, adat kebiasaan yang telah melembaga dalam masyarakat. Terma sunnah dalam pengertian syara', ialah tradisi dikerjakan oleh Rasulullah Saw. dan diteruskan oleh para salaf yang shaleh. Sedang sunnah dalam pengertian ahli kalam berarti keyakinan atau i'tiqad yang didasarkan dalil naqli, bukan semata bersandar pada pemahaman rasio. Sedang dalam pengertian ahli politik, sunnah ialah jejak yang ditinggalkan oleh Rasulullah Saw, dan para Khulafa' al-Rasyidin. Lihat Nourouzzaman Shidqy, *Jeram-jeram Peradaban Muslim*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1996), h. 43

Sunni adalah sebutan pendek Ahlussunnah wa al-Jama'ah, yaitu nama sebuah aliran pemikiran yang mengklaim dirinya sebagai pengikut sunnah (*the follower of the sunnah*)[3], yaitu sebuah jalan keagamaan yang mengikuti Rasulullah dan sahabat-sahabatnya, sebagaimana dilukiskan dalam Hadis "*Ma ana 'alaih wa ashabi*"[4] Jama'ah berarti mayoritas sesuai dengan tafsiran Sadr al-Sharih al-Mahbubi, yaitu *'ammah al-Muslimun* (umumnya umat Islam) dan *al-jama'ah al-kathir wa al-sawad al-'azm* (jumlah besar dan khalayak ramai).[5]

Term "Sunni" ini, mulai digunakan oleh para tokohnya untuk menyebut kelompoknya pada abad kesepuluh dan sebelumnya term ini tidak dikenal. Sunni tidak hanya terbatas pada bidang teologi (kalam) saja, akan tetapi juga mencakup fiqh (hukum), tasawuf, dan politik. Dalam tulisan ini, penulis menekankan pada masalah Sunni kaitannya dengan pemikiran politik, sampai taraf tertentu, sistem kenegaraan Sunni klasik mencapai bentuknya yang sempurna pada periode Abbasiyah. Penjelasan mengenai rinci teori politik Sunni diwakili antara lain oleh al-Mawardi (w.l 1058) dalam bukunya *al-Ahkam al- Sultaniyah* yang memuat penjelasan mengenai sistem negara Islam. Menurut Sunni, Allah adalah pemegang kedaulatan mutlak dan penguasa semesta, serta pemegang otoritas tertinggi dalam negara. Otoritas tersebut didelegasikan pada manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi, institusi kekhalifaan didasarkan pada wahyu, yaitu petunjuk Al-Qur'an untuk mengabdi sebagai khalifah Allah.[6] Namun demikian, tidak berarti bahwa dengan memegang

---

3 James Hastings, at. al., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. XII (New York: Charles Scribner's Sons, 1955), h.114.

4 Lihat Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal* III, hal. 145; Abu Dawud, *"Sunnah",* bab Syarh al-Sunnah; dan Tirmidhi,*"Iman"*, bab Terpecah Belahnya Umat Islam. Menurut Tirmidhi hadith ini hasan shahih.

5 Harun Nasution, Teologi Islam: *Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986), h. 64.

6 Lihat, Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme,* (Jakarta : Paramidana, 1996), h. 187.

sistim kedaulatan mutlak (kembali kepada Al-Qur'an) lalu menafikan bidang lainnya sebagai penguat.

B. Genologi Politik Sunni

Embrio aliran Sunni yang juga dikenal dengan nama aliran tengah (*moderat*) terbentuk di tengah-tengah sedang berkecamuknya sikap pro dan kontra terhadap pemegang kekuasaan negeri dan dengan menggunakan basis agama sebagai dasar pijakan.

Pada masa-masa paling dini di dalam sejarah, Islam mengalami *al-fitnat al-kubra*. Ada tiga fitnah besar yang banyak mempengaruhi jalan fikiran dan perkembangan pemahaman Islam. *Pertama,* pembunuhan Usman, *kedua*, peperangan Ali dengan Muawiyah, dan Ali dengan Aisyah, mertuanya sekaligus istri Nabi. *Ketiga,* pengejaran keturunan Umayyah oleh keturunan Abbasiyah. Diantara ketiga fitnah itu, yang paling besar pengaruhnya ialah fitnah yang pertama dan kedua, pembunuhan Usman dan peperangan Ali dengan Aisyah dan Muawiyyah yang kemudian memunculkan berbagai aliran teologi dalam Islam.

Adapun persoalannya adalah bermula dari konflik politik yang terjadi sejak khalifah Usman yang dinilai terlalu "lemah", sehingga muda dipengaruhi kepentingan-kepentingan kekeluargaan (nepotisme)[7]. Konflik ini berbuntut dengan terbunuhnya Usman, dan dilantiknya Ali bin Abi Thalib oleh sebagian umat Islam menjadi khalifah keempat. Namun Ali segera mendapat tantangan dari se-

---

7 Nepotisme menjadi aturan dalam pemerintahan Usman, sehingga keresahan timbul di tengah-tengah umat. Ini terlihat pada menjelang akhir masa jabatannya, Usman dituduh sebagai orang yang menyalahgunakan kekuasaan, karena banyak mengangkat pejabat dari Bani Umayyah, sehingga presentasenya terlalu besar bila dibandingkan dengan yang lain. Lihat Nourouzzaman Shiddiqi, *Menguak Sejarah Muslim*, Yogyakarta : PLP2M, 1983), h. 59. Nepotisme adalah sikap-tindak yang menomorsatukan atau mengutamakan familia atau teman-teman dekat sendirinya saja yang diberikan kedudukan atau jabatan Lihat Pius A Partanto, M.Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya : Penerbit Arkolo, 2001), h. 519.

bagian sahabat lainnya yang juga berambisi besar untuk memegang tampuk kekuasaan, terutama Thalhah, Zubeir dan Muawiyah. Dua nama pertama berhasil dikalahkan Ali dalam peperangan yang melibatkan 'Aisyah, janda Nabi. Sedangkan melawan Muawiyyah, Ali nyaris memperoleh kemenangan, sebelum Muawiyyah yang menyadari posisisinya yang semakin terdesak menawarkan perdamaian melalui arbitrase.[8]

Proses-proses politik semacam inilah yang kemudian memunculkan kaum Khawarij, yang kemudian dikenal sebagai golongan radikal baik dari pandangan politik maupun teologis. Kaum Khawarij yang pada mulanya termasuk barisan 'Ali melawan Muawiyyah kemudian keluar dari barisan 'Ali karena 'Ali menerima tawaran arbitrase. Khawarij menilai 'Ali juga Muawiyah sudah berdosa besar, kafir atau telah keluar dari Islam, dan karena darah mereka halal di tumpahkan. Masalah-masalah ini, tentu bukan lagi menyangkut politik melainkan beralih ke masalah teologis.

Pandangan teologis yang keras ini diikuti pula dengan sikap politis yang ekstrem dan radikal. Pada tingkat yang amat ekstrem dan radikal, sebagian kaum Khawarij sampai kepada pendapat bahwa orang-orang yang tidak sependapat dengan mereka adalah musyrik, dan kalangan Khawarij sendiri yang tidak mau berhijrah ke dalam lingkungan mereka juga termasuk musyrik dan karena itu wajib dibunuh. Hanya daerah mereka sendiri yang termasuk *dar el-Islam* sedangkan kawasan muslim lain adalah *dar al-kufr* (*dar al-harb*) yang harus diperangi dan dihancurkan. Dalam prakteknya, jika aliran ekstrem dan radikal semacam ini bertemu dengan orang-orang Islam lain yang bukan termasuk golongannya, mereka membunuhnya.

Pandangan-pandangan yang berjalan berkelin dan dengan perilaku politik radikal dari kaum Khawarij ini, menimbulkan reaksi dan

8 Lihat Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam* (*Telogi Islam Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*), Ed. I, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010), h, 79.

respon dari kalangan Islam lainnya. Maka muncullah aliran teologi Murjiah, Mu'tazilah dan Maturidiyah. Masing-masing aliran teologi kemudian bukan hanya menjawab masalah siapa yang masuk kafir dan boleh diperangi, tetapi juga membahas persoalan-persoalan yang semakin meluas hingga kepada masalah kekuasaan Tuhan dalam hubungannya dengan manusia, akal dan wahyu, takdir dan ikhtiar dan sebagainya. Dan setiap aliran itu kemudian mencari keabsahan pandangannya dalam ayat-ayat Al-Qur'an cenderung tidak lagi utuh dalam suatu kesatuan.

Selain aliran-aliran di atas, yang secara jelas memperlihatkan orientasi politik dalam pembicaran teologi, ada dua aliran lagi, yakni Jabariyah dan Qadariyah yang pendapat mereka saling bertentangan antara satu sama lain tentang kedudukan manusia di hadapan Tuhan. Pokok masalah lahirnya aliran ini, ialah tentang qadla dan qadar yang termasuk salah satu rukun iman. Pertanyaan yang ditimbulkan dalam masalah ini ialah apakah manusia mempunyai kewenangan berkehendak. Jika manusia mempunyai kewenangan berkehendak berarti mengurangi sifat kemahakuasaan Tuhan. Tesis Jabariyah ini dibantah oleh Qadariyah, menurut Qadariyah alangkah tidak adil, jika seseorang sudah ditetapkan sebagai penghuni neraka, sejak sebelum manusia itu dilahirkan.

Di tengah-tengah benturan antara Khawarij dan Murjiah, antara kebebasan berkehendak (Qadariyah) dan *fatalistik* (Jabariyah) dan antara penafsiran lahir (Khawarij) dan penafsiran batin (Syi'ah), antara pro dan kontra penguasa, perkembangan pemikiran sunni berjalan. Dua kutub yang ekstrem baik dalam masalah politik maupun dalam masalah teologi, dan jalan yang terbaik ialah jalan tengah.

Sebagai imbas dari ketegangan-ketegangan tersebut, akhirnya merangsang orang untuk memikirkan apa sebetulnya Islam itu, siapa

yang harus dianggap sebagai Muslim? Al-Khattab.[9] Dia melihatnya mengapa orang sibuk dengan peperangan, dengan membunuh antar sesama Islam. Karena itu ia kemudian berpendapat bahwa semua pertentangan ini sebetulnya kalau dirumuskan dalam bahasa sekarang itu semua persoalan politik, persoalan imamah.

Menghadapi situasi seperti ini, Abdullah bin Umar dengan membawahi segolongan ulama di Basrah, Kufah dan Damaskus mencoba menarik diri dari konflik politik praktis dan mencurahkan minat mereka untuk menekuni pengkajian masalah-masalah agama yang difokuskan pada persoalan-persoalan hukum dalam pengertian yang luas. Sebagian di antara mereka ada yang berminat khusus dalam kehidupan rohani dan hidup zuhud dan ada pula yang mendiskusikan masalah doktrin. Sarjana Barat menyebut mereka sebagai golongan moderat dan kelompok oposisi saleh. Dinamakan golongan moderat karena mereka anti sikap ekstrim radikal dan dinamakan kelompok oposisi saleh karena mereka tidak mendukung siapa-siapa tetapi tidak pula menentangnya secara terbuka. Dalam mengkaji pemikiran-pemikiran keagamaan, kelompok ini mengacu kepada Al-Qur'an dan al-sunnah.[10] Dan inilah salah satu faktor penentu eksisnya aliran sunni ini di tengah-tengah maraknya aliran dan kepercayaan masyarakat.

C. Pergolakan Sunni dan Politik

Paham Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah yang disebut dengan istilah sunni sebenarnya sudah terformat sejak masa awal Islam yang ajarannya merupakan pengembangan dari dasar pemikiran yang telah dirumuskan sejak periode sahabat dan tabi'in yaitu pemikiran keagamaan yang menjadikan hadis sebagai rujukan utamanya setelah Al-Qur'an. Nama *ahl al-Hadis* diberikan sebagai ganti ahl al-Sunnah

9 Nurcholish Madjid, *Menegakkan Faham Ahlussunnah wa al-Jama'ah Baru,* (Bandung : Mizan, 1993), h. 16.

10 Shidqi, *Jeram-jeram* ....., h. 44.

wa-Jama'ah yang pada saat itu masih dalam proses pembentukan[11] dan merupakan antitesis dari paham Khawarij dan Mu'tazilah[12] yang tidak mau menerima al-hadis (al-Sunnah) sebagai sumber pokok ajaran agama Islam.[13]

Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah awalnya merupakan nama bagi aliran Asy'ariyah dan Maturidiah yang timbul karena reaksi terhadap paham Mu'tazilah yang pertama kali disebarkan oleh Wasil bin Ato' pada tahun 100 H/ 718 M dan mencapai puncaknya pada masa khalifah 'Abbasiyah, yaitu al-Ma'mun (813-833 M), al-Mu'tasim (833-842 M) dan al-Wasiq (842-847 M). Pengaruh ini semakin kuat ketika paham Mu'tazilah dijadikan sebagai mazhab resmi yang dianut negara pada masa al-Ma'mun.[14]

Kaum sunni pada dasarnya adalah kelompok yang ikut andil besar dalam menggulingkan daulah Umawiyah dan mendukung kepemimpinan Bani 'Abbasiyah bersama golongan Khawarij, Syi'ah dan orang-orang non Arab. Sehingga mereka harus bersaing dengan kelompok Syi'ah (yang didominasi orang-orang Persia) dalam memperoleh akses kekuasaan ketika bani 'Abbasiyah berkuasa.

Kaum Syi'ah memperoleh angin ketika di awal pemerintahan 'Abbasiyah dengan diadopsinya paham ini sebagai paham negara dan dihembuskannya kembali paham Imamah oleh penguasa untuk memperoleh dukungan yang luas terhadap pemerintahan mereka. Hal ini berlangsung terus sampai pemerintahan Khalifah al-Mahdi

---

11 Al-'Amid Abd al-Razaq Muhammad Aswad, *al-Manhal ila Dirasat al-Adyin wa al-Madhahib*, juz 2 (Beirut: Dar al-'Arabiyah li al-Mausu'at,1981), h. 93.

12 Golongan ini lebih banyak mengedepankan rasio (akal) sehingga apabila terdapat ayat atau hadith yang bisa diterima akal, mereka menerimanya dan jika tidak, mereka menolak menggunakannya.

13 Salah satu karakteristik paham ini adalah *istiqomah*/jalan tengah/moderat. Sehingga paham ini dianggap jalan tengah antara berbagai aliran ekstrim rasionalis yang mengunggulkan metafor (akal) dan golongan tekstualis (salafiyah).

14 Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, jilid I, cet. ke-9, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2001), h. 298

(775-785 M). Selama pemerintahan tersebut posisi Sunni benar-benar terjepit.

Pada masa pemerintahan al-Ma'mun, hubungan Sunni dan Mu'tazilah adalah hubungan antagonistik. Hal ini terjadi terutama pada saat paham Mu'tazilah (aliran yang mendasarkan ajaran Islam pada al-Qur'an dan akal) sebagai mazhab resmi negara, dan ia memaksa para pejabat dan tokoh-tokoh agama agar mengikuti paham ini, terutama yang berkaitan dengan kemakhlukan Al-Qur'an. Untuk itu, ia melakukan *mihnah* (*inquisition*), yaitu ujian aqidah terhadap para pejabat dan ulama. Materi pokok yang diujikan adalah masalah Al-Qur'an.[15] Dengan demikian, bagi setiap orang Islam dengan segala resiko bagi yang tidak mengikutinya. Akibatnya banyak di antara ulama yang semula bersikap menolak, terpaksa harus menerimanya.

Ahmad ibn Hanbal dan Muhammad Nuh adalah sebagian kecil dari kaum ulama yang bersikeras tetap menolaknya. Perselisihan antara golongan ahl-al-Hadith (Sunni) dengan Mu'tazilah yang semula dilatarbelakangi oleh isu-isu teologis berubah menjadi kepentingan politik untuk memasyarakatkan ideologinya. Konflik itu oleh W. Montgomery Watt disebut sebagai konflik antara kelompok Autokritik (Mu'tazilah) dengan kelompok Konstitusionalis (Sunni).[16]

Tatkala al-Mutawakil (847-864) berkuasa, ia melihat bahwa posisinya sebagai khalifah perlu mendapatkan dukungan mayoritas. Sementara, setelah peristiwa *mihnah* terjadi mayoritas masyarakat

---

15 Bagi Mu'tazilah, Al-Qur'an adalah makhluk diciptakan oleh Allah Swt., tidak kadim (ada sejak awal dari segala permulaan), sebab tidak ada yang kadim selain Allah Swt. Orang yang berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah kadim, berarti syirik, dan syirik adalah dosa besar yang tidak terampuni. *Ibid* . Lihat Juga Harun Nasution, *op,cit*, h. 48.

16 Menurut ahl al-Hadith, keyakinan itu bisa membatalkan aqidah karena pemakhlukkan Al-Qur'an hakikatnya memprofankan kesucian Al-Qur'an, yang justru terletak pada aspek keabadiannya. Mereka menuduh bahwa pemfronan tersebut sengaja diperkenalkan untuk melegalkan usaha merubah isi Al-Qur'an agar sesuai dengan tuntutan waktu yang selalu berubah. Lihat Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Calipathes*, (London: Longman, 1986), h. 163.

adalah pendukung dan simpatisan Ibn Hanbal. Oleh karenanya al-Mutawakil membatalkan paham Mu'tazilah sebagai paham negara dan menggantinya dengan paham Sunni. Pada saat itulah Sunni mulai merumuskan ajaran-ajarannya. Salah seorang tokohnya, al-Syafi'i menyusun *'Ushul al-Fiqh* yang di dalamnya mengandung ajaran tentang Ijma' dan Qiyas. Dalam bidang Hadith lahir tokoh Bukhari dan Muslim. Dalam bidang Tafsir, lahir al-Tabbari dan Ibn Mujahid. Pada masa inilah kaum Sunni menegaskan sikapnya terhadap posisi Usman dan 'Ali dengan mengatakan bahwa masyarakat terbaik setelah nabi adalah Abu Bakar, Umar, Usman dan 'Ali.

Berbeda dengan Mu'tazilah, pertikaian antara Sunni (Ahl al-Hadith) dan Syi'ah selalu diwarnai dimensi politik. Mereka berusaha bersaing untuk menggunakan lembaga negara sebagai sarana untuk menyebarkan ajaran-ajaran yang dirumuskan oleh para tokohnya. Di antara para tokohnya adalah Khalifah al-Buyid (945-1055 M) yang mengeluarkan doktrin tentang tidak adanya imam ke-12. Pada masa inilah muncul tokoh yang mengklaim dirinya sebagai pelopor dari lahirnya Sunni, yaitu al-Qadir (keturunan Khalifah al-Muqtadir), yang menerbitkan Risalat al-Qadiriyyah yang berisikan tentang doktrin-doktrin ajaran Sunni dan menyatakan bahwa negara melarang penyebaran doktrin "kemakhlukan Al-Qur'an" karena bertentangan dengan ideologi negara dan mayoritas warga yang perpaham Sunni. Pengaruh Sunni terus berkembang terutama setelah tahun 1055 ketika Baghdad ditaklukkan oleh Dinasti Saljuk-Turki. Pada abad 11 inilah dimulainya abad kebangkitan kembali kaum Sunni.[17]

Pada saat itu juga telah dikembangkannya konsep kepemimpinan oleh para tokoh-tokoh Sunni. Di antaranya adalah seorang khalifah harus dipilih oleh rakyat (masyarakat). Tetapi beberapa tokoh lain memperbolehkan penunjukkan khalifah oleh khalifah

17 John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 3 (New York: Oxford University Press, 1995), h. 240.

sebelumnya yang penting memenuhi syarat-syarat tertentu, di antaranya, dia harus seorang yang adil, berilmu, sehat lahir batin, dari keturunan suku Quraish dari bani Hasyim atau Umayyah.[18]

Pandangan semacam tersebut bisa dilihat dari gagasan-gagasan yang telah dimunculkan oleh 'Abdullah ibn al-Muqaffa', seorang sekretaris negara di masa pemerintahan Abu Ja'far al-Mansur (754-755 M) sebelumnya. Juga pemikiran Imam Abu Yusuf, seorang qadi (hakim) di zaman al-Mahdi (775-785 M) dan Harun al-Rasyid (786-809 M) yang tertulis dalam kitab *al-Kharaj* yang berisi tentang teori keuangan negara. Secara umum, pemikiran kelompok Sunni menekankan pada ketaatan absolut terhadap khalifah yang sedang berkuasa, sebab ia dipandang sebagai khalifah yang suci sebagaimana konsep Imamah dalam Syi'ah. Hal yang perlu dicatat disini adalah, meskipun bani 'Abbasiyah bercorak Sunni namun mereka mengadopsi teori Imamah-nya kaum Syi'ah untuk mendukung pemerintahannya.[19]

Pemikir lainnya dari Sunni 'Abbasiyah adalah Ahmad ibn Yusuf, dia menulis surat yang terkenal yaitu *Risalah al-Khamis* yang dipersembahkan kepada khalifah al-Ma'mun yang berisikan propaganda 'Abbasiyah, yang berisikan pernyataan yang berusaha meyakinkan khalifah bahwa memang yang berhak mewarisi kepemimpinan rasul adalah keturunan 'Abbasiyah. Hingga puncak pemikiran Sunni 'Abbasiyah adalah dituliskannya Kitab *al-Ahkam al-Sultaniyyah* oleh al-Mawardi pada masa Buwayhid yang merebut Baghdad dari kekuasaan al-Qadir yang berisikan tentang konsep imamah[20] (kepemim-

---

18 John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia*., vol. 1, h. 240.

19 *Ibid*.

20 Yang dimaksudkan oleh Mawardi dengan **imam** adalah khalifah, raja, sultan atau kepala negara. Dengan kata lain, Mawardi memberikan baju agama kepada jabatan kepala negara di samping baju politik. Menututnya, Allah mengangkat untuk umatnya seorang pemimpin sebagai pengganti (khalifah) nabi, untuk mengamankan agama dengan disertai mandat politik. Karena itu, seorang iman disamping sebagai pemimpin agama, juga sebagai pemimpin politik. Lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara Ajaran, Sejarah dan pemikiran*, edisi

pinan), suksesi, kepangkatan dan keistimewaan, tugas dan fungsi imam, turun tahta dan teori tentang pemberontakan.

Dalam kitab tersebut dijelaskan bahwa institusi imamah (kepemimpinan) adalah kebutuhan yang didasarkan pada syariah agama bukan hanya pertimbangan rasio belaka. Pengangkatan seorang imam harus melalui konsesus umat. Al-Mawardi merinci bahwa idealnya seorang imam harus memiliki 7 kriteria, diantaranya adalah bahwa ia harus keturunan suku Quraisy, perlunya pembentukan lembaga pemilihan umum dan kualifikasi para pengelolanya, hak suara harus diberikan kepada seluruh umat Islam, tidak hanya yang berada dalam kota-kota besar.[21]

Kemudian seorang imam bisa dipilih dengan melalui dua cara pengangkatan; *Pertama*, dengan cara pemilihan oleh *Ahl aqdi wa al-Halli*, mereka yang mempunyai wewenang untuk mengikat dan mengurai, atau itulah yang juga disebut *"Ahl al-Ikhtiar"*. *Kedua*, penunjukan atau wasiat oleh imam sebelumnya. Kalau pengangkatan melalui pemilihan, terdapat perbedaan pendapat antara para ulama tentang jumlah peserta dalam pemilihan itu.

Sekelompok ulama berpendirian bahwa pemilihan hanya sah kalau dilakukan oleh "*Ahl al-Aqdi wa al-Halli"* dari seluruh pelosok negeri, hingga persetujuan itu dari seluruh rakyat. Kelompok ulama kedua, berpendirian bahwa pemilihan hanya sah kalau paling kurang dilakukan oleh lima orang, dan seorang di antara mereka diangkat sebagai imam dengan persetujuan empat orang yang lain. Pendapat ini didasarkan fakta sejarah bahwa Abu Bakar dan Usman hanya dipilih oleh 5 orang dan bahwa Umar bin Khattab telah membentuk "dewan formatur" yang terdiri dari enam orang untuk memilih seorang di antara mereka sebagai khalifah penggantinya dengan persetujuan lima anggota yang lain dari dewan tersebut.

---

ke V, (Jakarta : Universitas Indonesia Press, 1993), h. 63.

21 *Ibid*, h. 63-64.

Kelompok ulama ketiga (ulama Kufah), berpendirian bahwa pemilihan itu sah kalau dilakukan oleh tiga orang, apabila seorang di antara mereka diangkat sebagai imam dengan persetujuan dua orang yang lain. Kelompok ulama keempat berpendirian bahwa pemilihan imam sah dilakukan oleh seorang. Menurut kelompok ini, dahulu Ali bin Abi Thalib diangkat hanya oleh seorang, Abbas paman Ali. Abbas berkata kepada Ali: "Ulurkan tanganmu, aku akan bersumpah setia padamu, dan ketika semua orang tahu bahwa paman nabi telah bersumpah setia kepada keponakannya, maka tidak akan ada seorangpun yang akan keberatan terhadap kepemimpinanmu".[22]

Dari berbagai pendapat tentang keabsahan pengangkatan imam di atas, dapat dikatakan bahwa jumlah pemilih tidak mempengaruhi sistim pemilihan imam, dengan catatan atas dasar musyawarah dan mufakat tanpa menimbulkan protes dari pihak manapun. Meskipun demikian, tetap ada pengecualian tertentu bila hal itu dianggap cukup memenuhi syarat dan didukung oleh situasi dan kondisi, seperti pernyataan Abbas terhadap Ali, itu boleh saja dibenarkan. Hal demikian itu merupakan karakteristik politik sunni moderatis yang muncul dilatar belakangi oleh pergolakan politik teologis.

D. Penutup

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahawa pemikiran politik Sunni pertama kali muncul sebagai respon reaktif terhadap pemikiran-pemikiran Syi'ah dan Khawarij pada masa khalifah Ali ibn Abi Thalib. Adapun proses pembentukan ideologi Sunni, ternyata tidak dapat dilepaskan dari pemikiran keagamaan mereka yang moderat dan adanya ketegangan-ketegangan dengan golongan lain yang memperoleh pengakuan dari penguasa. Politik Sunni ini mulai berkembang ketika al-Mutawakil membatalkan paham Mu'tazilah

22 *Ibid,* h. 64

sebagai paham negara dan menggantikannya dengan paham Sunni yang dianut oleh mayoritas umat Islam ketika itu hingga kini.

Proses pengangkatan imam (pemimpin) dalam politi Sunni adalah demokrasi, yakni seorang khalifah harus dipilih oleh rakyat (masyarakat). Meskipun beberapa tokoh lain memperbolehkan penunjukkan khalifah oleh khalifah sebelumnya yang penting memenuhi syarat-syarat tertentu, di antaranya, dia harus seorang yang adil, berilmu, sehat lahir batin, dari keturunan suku Quraish dari bani Hasyim atau Umayyah. *Wallahu A'lam*

Strategi Dakwah yang Menyejukkan

Dr. H. Lukman Jamaluddin, MA.

I. Pendahuluan

Menyampaikan kebenaran melalui usaha *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* adalah syi'ar agama yang paling agung setelah tauhid. Ia adalah suatu kewajiban yang karenanya Allah Swt. mengutus para Nabi dan Rasul. Amal ini ditujukan untuk memelihara kehormatan diri dan agama dari hal-hal yang tidak dibenarkan di dalam agama. Umat ini akan mendapatkan predikat sebaik-baik umat di muka persada bumi ini jika dapat merealisasikan dengan benar dakwah ini.

Allah Swt. berfirman;

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ[1]

"Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma`ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka; di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik."

1 Q.S. Ali Imran (3) : 110

Karenanya, dakwah adalah salah satu tugas manusia sebagai khalifah di muka bumi dalam rangka mewujudkan ibadah kepada Allah. Berdakwah bukan sekedar berseru di ruang kosong dan keramaian tanpa ada rambu dan aturan. Dakwah idealnya tegak di atas landasan yang benar dan prinsip dasar yang tepat agar membuahkan hasil yang diridhai Allah Swt.

Sebagai teladan dan panutan kita, Rasulullah Saw. telah menyampaikan risalah Islam dengan sempurna, dan memberikan contoh yang sempurna pula bagaimana mendakwahkan Islam ini. Mesti diyakini, dakwah tidak akan berarti ketika tidak mengikuti *manhaj* Rasulullah Saw. Dan dakwah tidak akan membawa manfaat ketika disampaikan dengan kekerasan atau dengan cara yang tidak bijak lainnya, walaupun didorong oleh gelora semangat untuk meninggikan Kalimat Allah.

Rasul Saw. pernah berpesan melalui sabdanya, sebagai berikut;

كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا بَعَثَ أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِهِ فِي بَعْضِ أَمْرِهِ قَالَ بَشِّرُوا وَلَا تُنَفِّرُوا وَيَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا *

Adalah Rasulullah Saw. ketika mengutus salah seorang sahabatnya dalam sebagian urusannya, berpesan,"sampaikan berita gembira dan jangan membuat orang lain lari; permudahlah dan jangan mempersulit orang lain!"

Berangkat dari pemaparan di atas, maka perlu diulas bagaimana sebenarnya strategi demi efektifitasnya dakwah

II. Beberapa Hadis Seputar Dakwah

Berikut ini beberapa hadits Nabi Saw., yang bisa menjadi acuan untuk aktifitas dan efektifitas dakwah:

١ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا وَحَفِظَهَا وَبَلَّغَهَا فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ ثَلَاثٌ لَا يُغِلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ مُسْلِمٍ إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ وَمُنَاصَحَةُ أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَلُزُومُ جَمَاعَتِهِمْ فَإِنَّ الدَّعْوَةَ تُحِيطُ مِنْ وَرَائِهِمْ .[٢]

٢ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُاللهِ أَخْبَرَنَا زَكَرِيَّاءُ بْنُ إِسْحَاقَ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِاللهِ بْنِ صَيْفِيٍّ عَنْ أَبِي مَعْبَدٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهم عَنْهمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ إِنَّكَ سَتَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ فَإِذَا جِئْتَهُمْ فَادْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ .[٣]

2 Abu Daud, *Sunan al-Tarmidzi, Kitab al-Ilmi,* CD-Room

3 Muslim, *Shahih Muslim, kitab Zakat,* CD-Room

٣ أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ مَنْصُورٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَيَّاشٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُعَيْبٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ قَالَ حِينَ يَسْمَعُ النِّدَاءَ اللَّهُمَّ رَبَّ هَذِهِ الدَّعْوَةِ التَّامَّةِ وَالصَّلَاةِ الْقَائِمَةِ آتِ مُحَمَّدًا الْوَسِيلَةَ وَالْفَضِيلَةَ وَابْعَثْهُ الْمَقَامَ الْمَحْمُودَ الَّذِي وَعَدْتَهُ إِلَّا حَلَّتْ لَهُ شَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ .[4]

٤ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ دَاوُدَ بْنِ سُفْيَانَ وَخُشَيْشُ بْنُ أَصْرَمَ قَالَا حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ ابْنِ الْمُسَيِّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَمْسٌ تَجِبُ لِلْمُسْلِمِ عَلَى أَخِيهِ رَدُّ السَّلَامِ وَتَشْمِيتُ الْعَاطِسِ وَإِجَابَةُ الدَّعْوَةِ وَعِيَادَةُ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعُ الْجَنَازَةِ .[5]

٥ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَابْنُ حُجْرٍ قَالُوا حَدَّثَنَا إِسْمَعِيلُ يَعْنُونَ ابْنَ جَعْفَرٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ دَعَا إِلَى هُدًى كَانَ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلُ أُجُورِ مَنْ تَبِعَهُ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا وَمَنْ دَعَا إِلَى ضَلَالَةٍ كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ مِثْلُ آثَامِ مَنْ تَبِعَهُ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ آثَامِهِمْ شَيْئًا.[6]

4 Al-Nasaai, *Sunan al-Nasai, kitab al-adzan* CD-Room

5 Abu Daud, *Sunan Abu Daud, kitab al-adab* CD-Room

6 Muslim, *Shahih Muslim, kitab al-ilmi,* CD-Room

III. Pemahaman Hadis

A. Pengertian Dakwah

Ditinjau dari segi bahasa, dakwah berasal dari bahasa Arab, دعوة. *Dakwah* mempunyai tiga huruf asal, yaitu *dal, 'ain* dan *wawu.* Dari ketiga huruf asal ini, terbentuk beberapa ragam makna. Makna-makna tersebut adalah memanggil, mengundang, minta tolong, meminta, memohon, menamakan, mendo'akan, menangisi dan meratapi.[7]

Dari lima hadits yang dideskripsikan, terlihat bahwa kata دعوة pada mulanya berarti ajakan, panggilan, seruan dan permintaan/ do'a. دعوة dengan arti ajakan dapat dilihat pada potongan hadits ke-4 yang berbunyi وَإِجَابَةُ الدَّعْوَةِ/ memenuhi ajakan atau undangan.

Sedangkan دعوة dengan arti seruan terlihat pada penggalan hadits ke-3 yang berbunyi اللَّهُمَّ رَبَّ هَذِهِ الدَّعْوَةِ التَّامَّةِ/ *Ya Allah Pemilik seruan yang sempurna ini.* Adapun dengan arti do'a, itu dapat dilihat pada bagian hadits ke-2 yang berbunyi وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ/*dan takutlah kepada doa orang yang dianiaya.*

Sejalan dengan itu, muncullah berbagai defenisi dakwah yang dikemukakan oleh pakar. Abu Bakar Zakariyah, misalnya, mengatakan bahwa dakwah adalah usaha para ulama dan orang-orang yang memiliki pengetahuan agama Islam untuk memberikan pengajaran kepada khalayak umum sesuai dengan kemampuan yang dimiliki tentang hal-hal yang mereka butuhkan dalam urusan dunia dan keagamaan.[8] Dakwah dalam pengertian ini menunjukkan sebagai suatu kegiatan yang harus didasari dengan ilmu karena pelaku dakwah tidak hanya menyeru tetapi juga pengajar.

Muhammad Abu al-Fath al-Bayanuni menyebutkan kalau dakwah adalah penyampaian, pengajaran agama Islam kepada

---

7 Ahmad Warison Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab- Indonesia* (Cet. III; Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 406

8 Moh. Ali Aziz, *Ilmu Dakwah,* (Cet ll ; Jakarta: Kencana, 2009), h.11.

seluruh manusia dan ajakan mempraktekkannya dalam kehidupan nyata.[9] Maka, dakwah di dalam hal ini mengandung arti lebih luas karena mencakup pembinaan.

Lebih jauh tentang Dakwah, Musyawarah Kerja Nasional –I PTDI di Jakarta pada tahun 1968 merumuskan, dakwah adalah "mengajak atau menyeru untuk melakukan kebajikan dan mencegah kemungkaran, mengubah umat dari satu situasi kepada situasi lain yang lebih baik dalam segala bidang; merealisasi ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari bagi seorang pribadi, keluarga, kelompok atau massa, serta bagi kehidupan masyarakat sebagai keseluruhan tata kehidupan bersama dalam rangka pembangunan bangsa dan umat manusia".[10] Pengertian ini memberikan gambaran kongkrit dari hakekat dakwah, yaitu mengajak atau menyeru untuk melakukan kebajikan dan mencegah kemungkaran sehingga terjadi suatu perubahan ke arah yang lebih baik dengan merealisasikan ajaran Islam.

B. Makna dan Kandungan Hadis

نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا وَحَفِظَهَا وَبَلَّغَهَا فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ ثَلَاثٌ لَا يُغِلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ مُسْلِمٍ إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ وَمُنَاصَحَةُ أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَلُزُومُ جَمَاعَتِهِمْ فَإِنَّ الدَّعْوَةَ تُحِيطُ مِنْ وَرَائِهِمْ

Allah pasti akan memberikan cahaya kepada orang yang mendengarkan perkataanku, lalu ia mencermatinya, menghafalnya kemudian menyampaikannya, sebab boleh jadi seseorang menyampaikan suatu ilmu kepada orang yang lebih paham, tiga amalan yang tidak ada kecemburuan padanya; ikhlas beramal

9 *Ibid.,*h. 12.

10 *Ibid.,*h.13.

karena Allah, memberi nasehat kepada pemimpin-pemimpin umat Islam dan menjaga kekompakan/persatuan umat Islam, sesungguhnya dakwah mencakup semua lapisan umat Islam,

1. Keutamaan Dakwah

- نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي/ *Allah pasti akan memberikan cahaya kepada orang yang mendengarkan perkataanku*, mengandung *al-wa'du*/janji Allah terhadap orang yang dekat dengan rasul-Nya kemudian menyimak dengan baik apa yang disabdakannya. Janji ini berlaku kepada siapa saja karena إمرأ /seseorang bersifat umum (nakirah). Dengan demikian, hadis ini selain dijadikan rujukan sebagai hadis dakwah, juga mengandung akidah lantaran adanya الوعد/janji terkandung di dalamnya.

Banyak dalil Al-Qur'an ataupun hadis Nabi yang memerintahkan, memotivasi, memuji dan menjanjikan pahala yang besar terhadap pelaku dakwah, di antaranya:

وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ

Siapakah yang lebih baik perkataannya daripada orang yang menyeru kepada Allah, mengerjakan amal yang saleh dan berkata: "Sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang berserah diri?"[11]

Dakwah merupakan salah satu bentuk jihad. Ibnu Taimiyah menyebutkan, dakwah di jalan Allah mencakup upaya memerintahkan apa yang Allah perintahkan dan melarang apa yang Allah larang; dan inilah yang dimaksud *amar ma'ruf nahi munkar*.[12] Amar

11 Q.S. al-Fushshilat: 33)

12 Ibnu Taymiyah, *Majmu' Fatawa,* (Beirut: Dar al-Fikr, tt,), lX. h.161.

ma'ruf nahi munkar adalah jihad melalui dakwah yang berlangsung secara terus menerus, yang karenanya agama Islam tegak[13].

Allah Swt. berfirman :

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ[14]

"Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma`ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung."

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ[15]

"Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma\`ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka; di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ , تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

13 Majalah, *al-Silmi,* (Edisi XII, Bogor: Marwah Indo, 2006), h. 33

14 Q.S. Ali Imran: 104

15 *Ibid* : 110

, يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.

Hai orang-orang yang beriman, sukakah kamu Aku tunjukkan suatu perniagaan yang dapat menyelamatkan kamu dari azab yang pedih? (yaitu) kamu beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwamu. Itulah yang lebih baik bagi kamu jika kamu mengetahuinya, niscaya Allah akan mengampuni dosa-dosamu dan memasukkan kamu ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, dan (memasukkan kamu) ke tempat tinggal yang baik di dalam surga `Adn. Itulah keberuntungan yang besar.[16]

Rasulullah Saw. bersabda:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ دَعَا إِلَى هُدًى كَانَ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلُ أُجُورِ مَنْ تَبِعَهُ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا وَمَنْ دَعَا إِلَى ضَلَالَةٍ كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ مِثْلُ آثَامِ مَنْ تَبِعَهُ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ آثَامِهِمْ شَيْئًا [17].

"Barangsiapa mengajak orang lain menuju petunjuk (kebaikan), maka dia akan mendapatkan pahala seperti pahala orang yang mengikutinya, itu tidak mengurangi pahala mereka sedikit pun. Dan barangsiapa mengajak orang lain menuju kesesatan (dosa), maka dia akan mendapatkan dosa seperti dosa orang yang mengikutinya, itu tidak mengurangi dosa mereka sedikit pun."

فَوَاللَّهِ لَأَنْ يُهْدَى بِكَ رَجُلٌ وَاحِدٌ خَيْرٌ لَكَ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ[18]

16 Q.S. as-Shaf:10-12)

17 Muslim, *kitab al-ilmi,*

18 Al-Bukhari, *Shahih Bukhari, Kitab al-Jihad*

"Demi Allah, sungguh seorang telah mendapat petunjuk melaluimu, adalah lebih baik dari pada kamu memiliki unta merah."

Betapa mulia tugas dakwah ini hingga Rasul Saw. mendo'akan pelakunya mendapatkan keistimewaan berupa kecerahan, kejernihan dan keindahan muka dari Allah Swt.[19]

2. Bekal dan Persiapan Seorang Da'i

- فَوَعَاهَا وَحَفِظَهَا وَبَلَّغَهَا/*lalu ia mencermatinya, menghafalnya kemudian menyampaikannya*, sebagai petunjuk langkah dalam peroses media-transfer informasi. Hal ini dimaksudkan menghindari kesalahpahaman dan kesalahan dalam penyampaian.

'Mencermati' memiliki arti yang tidak hanya mendengar dengan baik, tetapi juga menganalisa secara terperinci. Begitu juga kata 'menghafal' tidak selamanya harus diartikan menyebutkan tanpa melihat tulisan, namun lebih jauh kata itu berarti 'mengamalkan sebelum disampaikan'. Hal itu dapat terlihat pada ayat suci Al-Qur'an, sebagai berikut:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ[20]

"Peliharalah segala shalat (mu), dengan selalu mengamalkannya"

Penguasaan materi dakwah sangat penting sebelum menyampaikannya kepada mitra dakwah sehingga akan lebih menyentuh dan tepat sasaran. Rasul Saw. memerintahkan untuk menyampaikan walau hanya satu ayat asal dikuasai betul dengan baik.

---

19 Al-Imam al-Hafidz Abu al-'Ali Muhammad Abdurrahman bin Abdurrahim al-Mubarakfury, *Tuhfat al-Wadzy li Syarhi Sunan al-Tarmidzy,* (Cet, lll. Beirut: Dar al-Fikr, 1979), j.Vll. h. 412-413

20 Q.S. al-Baqarah (2) : 238

عَنْ عَبْدِاللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ[21]

Dari Abdullah bin 'Amr, bahwasanya Nabi Saw. bersabda, sampaikanlah dari ku walau satu ayat; dan ceritakanlah tentang Bani Israil dan tidak mengapa. Barangsiapa secara sengaja berdusta atas nama aku, maka hendaklah mempersiapkan tempat duduknya di neraka.

Dialog bahkan debat -tidak menutup kemungkinan- akan muncul sebagai konsekuensi dakwah. Karenanya, da'i dituntut memahami banyak hal di dalam berdakwah dan membekali diri dengan ilmu dan *bashirah.* Bahkan menurut Syekh Muhammad Shalih al-'Utsaimin, dakwah tanpa ilmu merupakan kriminal besar terhadap agama dan umat, sebab bagaimana mungkin orang yang tidak paham sesuatu (syari'at) menuntut orang lain menuju sesuatu (syari'at).[22]

Allah Swt. berfirman :

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ[23]

Katakanlah: "Inilah jalan (agama) ku, aku dan orang-orang yang mengikutiku mengajak (kamu) kepada Allah dengan hujjah yang nyata, Maha Suci Allah, dan aku tiada termasuk orang-orang yang musyrik".

---

21 Bukhary, *op.cit., kitab al-Washaya*

22 Fawwas bin Hulayyil al-Suhaimi, *op.cit.* h. 42

23 Q.S. Yusuf (12) : 108

Mengomentari ayat ini, Syaikh Abdullah bin Bazz *rahimahullah* berkata, Allah Swt. mengabarkan bahwa dakwah berdasarkan *bashirah* adalah jalan Nabi Saw. dan jalan para pengikutnya dari kalangan ulama[24].

Kecuali itu, penggalan hadis ini juga mengajarkan kalau pola dakwah terbagi kepada dua, yaitu: dakwah hal/keadaan dan lisan. Kedua pola dakwah ini saling berkaitan demi efektifitasnya penerimaan materi dakwah. Mitra dakwah tidak jarang memang menolak ajakan dan seruan gara-gara tidak adanya keteladanan dari pelaku dakwah.

3. Strategi dan Fiqh Dakwah

فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ/*sebab boleh jadi sesorang menyampaikan suatu ilmu kepada orang yang lebih paham darinya* sebagai isyarat agar seorang da'i memiliki persiapan mental dan moral secara matang dan memahami mitra dakwahnya sebelum mendakwahinya.

Ketika mengutus Mu'adz ke Yaman, Rasulullah Saw. bersabda,

إِنَّكَ سَتَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ فَإِذَا جِئْتَهُمْ فَادْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ .[25]

24 Fawwas bin Hulayyil al-Suhaimi, *op.cit.* h. 47

25 Muslim, *kitab Zakat, op.cit*

Sesungguhnya kamu akan mendatangi kaum dari ahlul kitab, maka apabila kamu telah sampai di tengah mereka ajaklah untuk mempersaksikan bahwa tidak ada Ilah selain Allah dan Muhammad adalah utusan-Nya. Apabila mereka telah ta'at kepadamu akan hal itu, maka ajarkanlah bahwasanya Allah memfardukan shalat lima waktu sehari semalam. Apabila mereka telah taat kepadamu akan hal itu, maka ajarkanlah bahwasanya Allah memfardukan sedekah (zakat) dalam harta-harta mereka, yang diambil dari orang-orang kaya di antara mereka dan dikembalikan kepada orang-orang fakir miskin mereka. Apabila mereka telah taat kepadamu akan hal itu, maka hati-hatilah dengan harta-harta berharga mereka; dan takutlah kepada do'a orang yang dizalimi, karena sesungguhnya tidak ada penghalang antara doa tersebut dengan Allah Swt.

Penggalan hadis yang sedang diuraikan dan matan hadis riwayat Bukhari ini memberikan petunjuk kepada pelaku dakwah agar memahami calon mitra dakwak sebelum menyampaikan dakwahnya. Mengenal strata mitra dakwah amat penting sebagai bentuk bijaksananya seorang pelaku dakwah.

Dakwah yang dilakukan tanpa memandang strata mitra dakwah bisa berakibat fatal, ayat Allah dan sabda Rasul-Nya bisa menjadi bahan olok-olokan orang yang tidak paham.[26] Setiap situasi dan kondisi ada pola penyampaian tersendirinya /**لكل مقام مقال.**

Ali bin Abi Thalib berkata :

حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ [٢٧]

Berbicaralah dengan orang sesuai dengan tingkat pengetahuan mereka, apakah engkau suka Allah dan Rasul-Nya didustakan?!.

26 Drs. H. Munzier Suparta. M.A. dan H. Harjani Hefni, Lc, M.A,*op.cit.,* h. 103

27 Bukhari, *kitab al-ilm,*

‘Aisyah ra., berkata :

وَيُعْطَى كُلُّ ذِي حَقٍّ فِيهِ حَقَّهُ وَيُنَزَّلُ مَنْزِلَتَهُ وَقَدْ ذُكِرَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهم عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ أَمَرَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نُنَزِّلَ النَّاسَ مَنَازِلَهُمْ[28]

Dan setiap yang punya hak diberikan haknya dan ditempatkan pada tempat yang laik untuknya. Dari ‘Aisyah ra., beliau berkata: Rasulullah Saw. memerintahkan kepada kami untuk menempatkan manusia sesuai dengan kedudukannya.

Inilah bentuk *dakwah bil hikmah*, seperti dikemukakan al-‘Utsaimin yang dilangsir Fawwaz al-Suhaimy, yaitu ia mengandung arti menjaga kondisi dan keadaan manusia sehingga seorang da’i menggunakan cara yang sesuai dengan kondisi dan keadaan mitra dakwah, karena manusia memiliki ragam pemahaman dan keilmuan, beragama dari sisi emosioal, juga beragam dari sisi menyikapi kebenaran.[29]

4. Materi Dakwah

ثَلَاثٌ لَا يُغِلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ مُسْلِمٍ إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ وَمُنَاصَحَةُ أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ - وَلُزُومُ جَمَاعَتِهِمْ/*tiga amalan yang tidak ada kecemburuan padanya; ikhlas beramal karena Allah, memberi nasehat kepada pemimpin-pemimpin umat Islam dan menjaga kekompakan/persatuan umat Islam,* sebagai acuan di dalam berdakwah dalam hal materi, metode dan efek dakwah. Sebagai suatu ibadah sehingga mendapatkan ganjaran dan hasil, maka dakwah semestinya dijalankan dengan penuh keikhlasan dengan metode menasehati, bukan men*jewer* dan tetap menjaga keutuhan masyarakat Islam.

28 Muslim, *muqaddimah, op.cit.,*h.

29 Fawwaz Hulayyil al-Suhaimi, *op.cit.,* h. 147

Secara umum materi dakwah dapat diklasifikasikan menjadi tiga masalah pokok, yaitu:

a. Masalah Aqidah

Masalah pokok yang menjadi materi dakwah adalah aqidah Islamiyah[30]. Aspek aqidah ini amat menentukan segala aspek kehidupan seseorang, baik dari aspek ibadah maupun akhlak dalam bermu'amalah. Para nabi dan rasul memulai dakwahnya dengan menyerukan tauhid/aqidah dan mengikhlaskan segala aktifitas hanya kepada Allah Swt.

Allah Swt. berfirman,

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ[31]

Dan sesungguhnya Kami telah mengutus rasul pada tiap-tiap umat (*untuk menyerukan*)*: "Sembahlah Allah* (*saja*)*, dan jauhilah Thaghut itu", maka di antara umat itu ada orang-orang yang diberi petunjuk oleh Allah dan ada pula di antaranya orang-orang yang telah pasti kesesatan baginya. Maka berjalanlah kamu di muka bumi dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang mendustakan* (*rasul-rasul*)*.*

Tauhid adalah dasar segalanya, termasuk dakwah kepada Allah Swt. Makhluk diciptakan oleh Allah Swt. agar mereka ikhlas bertauhid. Dalam hal ini Allah Swt. berfirman,

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ[32]

30 M.Munir, S.Ag, *Manajemen Dakwah,* (Cet ll, Jakarta: Rahmat Semesta, 2009), h.24

31 Q.S. al-Nahl (16) : 36

32 Q.S. al-Zariyat (51) : 56

"Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku."

Nabi Muhammad Saw. ketika mengutus Mu'adz ke Yaman pun berpesan kalau materi dakwah yang pertama disampaikan adalah tauhid.

b. Masalah Syari'ah

Materi dakwah yang bersifat syari'ah ini sangat luas dan mengikat seluruh umat Islam. Ia merupakan jantung yang tidak terpisahkan dari kehidupan umat Islam di berbagai penjuru dunia, dan sekaligus merupakan hal yang patut dibanggakan.[33] Hal demikian juga diperlihatkan oleh Rasulullah Saw. dalam pesannya terhadap Mu'adz.

c. Masalah Akhlak

Islam mengajarkan agar manusia berbuat baik dengan ukuran yang bersumber pada Allah Swt. sebagaimana yang telah diaktualisasikan oleh Rasulullah Saw.[34] Materi akhlak diorientasikan untuk dapat menentukan baik dan buruk yang bersifat umum sehingga manusia dapat mendapatkan kebahagiaan yang sejati. Sebab, masyarakat yang baik dan bahagia adalah masyarakat yang anggotanya memiliki akhlak mulia dan budi pekerti luhur.[35]

5. Metode Dakwah

Menasehati

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ[٣٦]

33 M. Munir, S.Ag, *Op.cit.,*h.27

34 *Ibid*

35 Harun Nasution, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikirannya,* (Cet.L. Bandung: Mizan, 1989), h. 58.

36 Q.S. al-Nahl (16) : 125

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.

Fudhail bin Iyadh berkata,"Seorang mukmin menutupi dan menasehati, sementara seorang *fajir* mempermalukan dan membuka aib. Mengomentari pernyataan Fudhail bin Iyadh ini, Ibnu Rajab menulis, apa yang disebutkan oleh Fudhail bin Iyadh adalah tanda-tanda nasehat[37].

Nasehat bagi kebaikan seseorang ibarat udara bagi tubuh. Islam adalah agama nasehat.

Sifat mempermudah dan memberi berita gembira ini telah dicontohkan oleh Rasulullah Saw. dalam banyak kasus. Ketika terjadi penaklukkan kota Makkah, misalnya, Rasul memberikan berita tersendiri kepada Mu'awiyah sehingga hatinya terpaut kepada Islam.

6. Tujuan Dakwah

Mementingkan persatuan dan kekompakan adalah hal yang harus dijaga oleh seorang da'i di kala menyampaikan dakwahnya. Sebab, persatuan umat adalah amat penting. Rasulullah Saw. pun menyerukan itu di dalam sabdanya:

عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ تَمِيمٍ الدَّارِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الدِّينُ النَّصِيحَةُ قُلْنَا لِمَنْ قَالَ لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ [٣٨]

Dari 'Atha bin Yazid, dari Tamim al-Dary, bahwasanya Nabi Saw. bersabda,"Agama ini adalah nasehat. Kami bertanya kepada siapa

37 Abu Muhammad Shu'ailik, *Menasehati Tanpa Menyakiti,* (Cet. L. Solo: Pustaka Arafah, 2007).

38 Muslim,*Shahih Muslim, Kitab al-Iman No.82*, CD-Room

ya Rasulullah. Beliau menjawab kepada Allah, kitab-Nya, rasul-Nya dan kepada pemimpin umat Islam dan masyarakat umumnya.

Menyampaikan Berita Gembira dan Mempermudah

Rasulullah Saw. bersabda:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا بَعَثَ أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِهِ فِي بَعْضِ أَمْرِهِ قَالَ بَشِّرُوا وَلَا تُنَفِّرُوا وَيَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا

Adalah Rasulullah Saw. ketika mengutus salah seoang sahabatnya dalam sebagian urusannya, berpesan,"sampaikan berita gembira dan jangan membuat orang lain lari; permudahlah dan jangan mempersulit orang lain!"

Allah Swt. berfirman:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ[39]

Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah akan ni`mat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh musuhan, maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu karena ni`mat Allah orang-orang yang bersaudara; dan kamu telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu daripadanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk.

39 Q.S. al-Imran (3) : 103

Allah Swt. mencela perpecahan sebagai karakter kaum musyrik.

وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٢﴾

..... janganlah kamu termasuk orang-orang yang mempersekutukan Allah, yaitu orang-orang yang memecah belah agama mereka dan mereka menjadi beberapa golongan. Tiap-tiap golongan merasa bangga dengan apa yang ada pada golongan mereka.

Para Nabi dan Rasul diutus untuk mempersatukan umat (manusia).

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

Manusia itu adalah umat yang satu. (Setelah timbul perselisihan), maka Allah mengutus para nabi sebagai pemberi kabar gembira dan pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka Kitab dengan benar, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Tidaklah berselisih tentang Kitab itu melainkan orang yang telah didatangkan kepada mereka Kitab, yaitu setelah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, karena dengki antara mereka sendiri. Maka Allah memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang hal yang mereka perselisihkan itu dengan

40 Q.S. al-Rum (30) : 30-31

kehendak-Nya. Dan Allah selalu memberi petunjuk orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus.

Rasulullah Saw. bersabda:

إِنَّ اللَّهَ لَيَسْأَلُ الْعَبْدَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يَقُولَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَ الْمُنْكَرَ أَنْ تُنْكِرَهُ فَإِذَا لَقَّنَ اللهُ عَبْدًا حُجَّتَهُ قَالَ يَا رَبِّ رَجَوْتُكَ وَفَرِقْتُ مِنَ النَّاسِ[41]

Sesungguhnya Allah akan bertanya kepada seorang pada hari kiamat dengan berkata: "Apakah yang menghalangimu untuk mengingkari kemungkaran ketika kamu melihatnya?" maka apabila Allah membimbing seorang hamba untuk menyampaikan hujjahnya, maka hamba itu akan berkata:"Wahai Rabbku aku mengharapkan-Mu dan takut berpisah dari manusia!"

7. Universalitas Dakwah

- فَإِنَّ الدَّعْوَةَ تُحِيطُ مِنْ وَرَائِهِمْ/*sesungguhnya dakwah mencakup semua lapisan umat Islam,* bermakna kalau sasaran dakwah mencakup seluruh tingkatan sosial, ekonomi bahkan tingkatan politik umat Islam.

Rasulullah Saw. bersabda;

عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الدِّينُ النَّصِيحَةُ قَالَ قُلْنَا لِمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ

Dari Ibnu Umar, ia berkata: telah bersabda Rasulullah Saw.,"Agama itu adalah nasehat. Kami bertanya kepada siapa Ya Rasulullah?

41 Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah, Kitab al-Fitan*, CD-Room

Beliau menjawab: kepada Allah, kepada Rasul-Nya, kitab-Nya, pemimpin-pemimpin umat Islam dan masyarakat awamnya.[42]

Allah Swt. Berfirman:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ

"Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam."

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

"Dan Kami tidak mengutus kamu, melainkan kepada umat manusia seluruhnya sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahui."

8. Hidayah

Sesungguhnya seorang da'i setelah menyampaikan dakwahnya, harus mendo'akan orang yang telah didakwahinya agar mendapat petunjuk hidayah dari Allah Swt. Tidaklah Nabi Saw. sangat bersedih kecuali karena harapannya agar orang-orang yang didakwahinya mendapatkan hidayah. Selain itu, beliau amat takut jika mereka mendapatkan siksa yang pedih[43].

Inilah Nabi Saw. teladan kita di dalam berdakwah. Ketika beliau disakiti oleh kaumnya dan dakwahnya pun ditolak, dan ditinggalkannya sendiri, lalu datanglah malaikat untuk meminta izin agar membalikkan gunung kepada mereka, ternyata ucapan yang beliau katakan adalah berupa do'a.

---

42 Bukhari, *Shahih Bukahri- kitab al-iman*

43 Fawwaz bin Hulayyil al-Suhaimi, *op.cit,* h.196

فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَلْ أَرْجُو أَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ مِنْ أَصْلَابِهِمْ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ وَحْدَهُ لَا يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا[44]

Nabi Saw. bersabda,"akan tetapi aku berharap semoga Allah mengeluarkan –dari keturunan mereka- orang-orang beribadah kepada Allah dan tidak melakukan syirik kepada-Nya.

Allah Swt. mengajarkan di dalam firman-Nya;

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Sesungguhnya kamu tidak akan dapat memberi petunjuk kepada orang yang kamu kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada orang yang dikehendaki-Nya, dan Allah lebih mengetahui orang-orang yang mau menerima petunjuk.

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ،لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ

Maka berilah peringatan, karena sesungguhnya kamu hanyalah orang yang memberi peringatan. Kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka,

III. Penutup

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa dakwah adalah suatu kewajiban yang agung setelah tauhid kepada Allah Swt., karenanya perlu panduan yang mendasar, khususnya berdasarkan hadis-hadis shahih dari Nabi Saw. sehingga dakwah tersebut efektif dan dapat diterima dengan baik oleh pendengarnya.

44 Bukhary,*Kitab Bada al-Khalq,* CD-Room

TASAWWUF DAN TANGGUNGJAWAB KEMANUSIAAN

H. Muhammad Amin Sahib, Lc.,MA.

Pendahuluan

Tasawwuf biasa juga disebut dengan mistsisme Islam. Orientalis Barat menyebutnya sufisme dan mengkhususkan pemakaian kata sufisme untuk mistisisme Islam. Nama sufisme tidak dipakai untuk mistisisme-mistisisme yang terdapat dalam agama-agama lain.[1]

Sufisme atau tasawwuf adalah suatu cabang ilmu pengetahuan dan sebagai ilmu pengetahuan, tasawwuf mempelajari cara dan jalan bagaimana seorang dapat mendekatkan diri sedekat mungkin dengan Allah swt. Banyak cara atau jalan yang harus ditempuh oleh seorang sufi dalam mendekatkan diri kepada Tuhan yang lazim sebut dengan *maqāmāt* dan *ahwāl.*

Para sufi pada dasarnya lebih banyak sepakat dalam menetapkan *maqāmāt* dan *ahwāl*, namun ada juga perbedaan di antara mereka termasuk dalam hal pencapaian kedekatan atau bahkan persatuannya dengan Tuhan.

1 Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 56.

Dan kemudian banyak orang, khususnya golongan ahli syariat yang menilai bahwa mereka sufi adalah kafir, dengan alasan karena mereka mengaku bersatu dengan Tuhan atau Tuhan bersatu dengan mereka dengan berbagai teori dan istilah seperti *al-ittihād, al-hulūl* dan *wahdah al-wujūd.*

Di sisi lain, tasawwuf dalam sejarahnya terombang-ambing oleh berbagai tudingan yang mengatakan bahwa tasawwuf dengan ajaran zuhudnya dapat membawa kepada kepakuman pemikiran dan kemorosotan umat Islam. Bahkan belakangan keberadaan tasawwuf pun dipertanyakan, apakah tasawwuf harus dibuang karena tidak lagi sesuai dengan keadaan modernisasi dan perkembangan zaman? Atau apakah tasawwuf tetap harus dipelajari dan dipertahankan karena dengan tasawwuf justru bisa membawa manusia kepada ketenangan jiwa dalam menghadapi problematika kehidupan dan perkembangan zaman. Tentu banyak pertanyaan yang bisa muncul dalam masalah tasawwuf dan akan dipaparkan sedapat mungkin dalam tulisan sederhana ini.

Tasawwuf

Berbagai pendapat muncul mengenai asal-usul istilah sufi dan tasawwuf. Para ulama muslim terdahulu berpendapat bahwa kata itu berasal dari *ahlu al-suffah* (orang yang menyempurnakan batin dan jiwa yang tinggal di masjid Nabi). Beberapa ulama lain menyebutkan dari kata *sāf* artinya jajaran atau tingkat, karena kaum sufi menduduki tingkatan kesatu. Ulama lain condong kepada kata *safā* (kesucian). Sedang pendapat yang terakhir mengatakan sufi berasal dari kata *sūf* artinya bulu domba. Sementara para sarjana Barat berusaha menghubungan kata *sufi* dengan kata *sophis* dari *sophos*.[2]

2 Muzaffaruddin Nadvi, *Muslim Thought and Its Source,* terj. Adang Afandi, *Pemikiran Muslim dan Sumber* (Cet. I; Bandung: Pustaka, 1984), h. 73.

Pendapat terakhir, penulis kurang sependapat karena terlalu jauh dari kata tasawwuf. Penulis lebih cenderung kepada pendapat yang mengatakan bahwa kata tasawwuf berasal dari *sūf.* Orang yang berpakaian bulu domba disebut *mutasawwif,* sedang prilakunya disebut *tasawwuf.* Ini pada lahirianya, sedang pada esensinya lebih cocok kepada *safā* karena kebersihan hati dan jiwa para pelakunya. Telah disebutkan juga oleh Muhammad Fauqī ajāj bahwa sebagian besar ahli sejarah tasawwuf cenderung kepada pernyataan bahwa *isytiqāq* kata tasawwuf dari *sūf* dan pe-*nisbah*-an sufi kepada *sūf.* Pendapat mereka ini, menurutnya sesuai dengan kaidah bahasa.[3]

Memberikan suatu defenisi tentang tasawwuf adalah pekerjaan yang sulit karena umumnya defenisi yang dikemukakan para sufi adalah hasil pengalaman batin mereka dalam melakukan hubungan dengan Tuhan. Dari sekian banyak defenisi, Zakariyā al-'Ansārī berusaha meringkasnya bahwa tasawwuf mengajarkan cara untuk menyucikan diri, meningkatkan akhlak, dan membangun kehidupan jasmani dan rohani untuk mencapai kebahagiaan abadi. Unsur utama tasawwuf adalah penyucian diri dan tujuan akhirnya kebahagiaan dan keselamatan abadi.[4] Ada yang terpenting dalam tasawwuf, yaitu penyatuan diri kepada Tuhan yang mengambil bentuk setelah *fan*ā' dan *baq*ā' *fi Allah* dengan berbagai bentuk atau atau istilah yang ahli sufi sebutkan seperti *al-ittih*ād, *al-hul*ūl, *wahdah al-wuj*ūd, walaupun tidak semua sufi menyebutkan penyatuan dirinya dengan Tuhan.

Adapun tentang asal usul ajaran tasawwuf, para sarjana, baik dari kalangan orientalis maupun dari kalangan Islam sendiri berbeda pendapat tentang faktor yang mempengaruhi munculnya tasawwuf dalam Islam.

---

3 Muhammad Fauqī Hajāj, *al-Tasawwuf al-Islāmī wa al-Akhlāq* (Cet. I; Kairo: t.p.: 1992), h. 20.

4 Lihat Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam,* Jld. 5 (Cet. III; Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve), h. 74.

Harun Nasution menyebutkan bahwa asal timbulnya tasawwuf antara lain: *Pertama,* pengaruh kristen dengan paham menjauhi dunia dan mengasingkan diri dalam biaara-biara. Dikatakan bahwa *zāhid* dan sufi meninggalkan dunia, memilih hidup sederhana dan mengasingkan diri adalah atas pengaruh cara hidup para *rāhib* Kristen ini. *Kedua,* falsafat mistik Pythagoras yang berpendapat bahwa roh manusia bersifat kekal dan berada di dunia sebagai orang asing. Badan jasmani merupakan penjara bagi roh. Kesenangan roh yang sebenarnya ialah di alam *samawī*, maka manusia harus membersihkan roh dengan meninggalkan hidup materi (*zuhd*), untuk selanjutnya berkontemplasi. Inilah menurut sebagian orang, yang mempengaruhi timbulnya *zuhd* dalam Islam. *Ketiga,* Falsafat emanasi Plotinus yang mengatakan bahwa wujud ini memancar dari zat Tuhan yang maha esa. Roh berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Tetapi dengan masuknya ke alam materi, roh menjadi kotor, dan untuk kembali ke asalnya roh harus terlebih dahulu dibersihkan. Pensucian roh yaitu dengan meninggalkan dunia dan mendekati Tuhan sedekat mungkin, kalau bisa bersatu dengannya. Dikatakan pula ini mempunyai pengaruh terhadap munculnya kaum *zāhid* dan sufi dalam Islam. *Keempat,* ajaran Budha dengan paham nirwananya. Untuk mencapai nirwana, orang harus meninggalkan dunia dan memasuki hidup kontemplasi. Paham *fanā'* dalam sufisme Islam hampir serupa dengan paham ini. *Kelima,* ajaran-ajaran Hinduisme yang juga mendorong manusia untuk meninggalkan kematerian dunia dan mendekati Tuhan untuk mencapai persatuan Atman dengan Brahman.[5]

Lanjut Harun Nasution, benar atau tidaknya teori ini susah dibuktikan. Tetapi bagaimanapun, dengan atau tanpa pengaruh-pengaruh dari luar, sufisme bisa timbul dalam Islam sendiri karena ada ayat-ayat Alquran yang dapat dijadikan dasar.[6]

---

5 Lihat Harun Nasution, *op. cit.,* h. 58-59.

6 *Ibid.*

Terlepas ada tidaknya ayat-ayat Alquran yang dijadikan dasar, penulis berkeyakinan bahwa prinsip ajaran tasawwuf memang sudah ada jauh sebelum Nabi Muhammad diutus, dengan alasan bahwa: *Pertama,* ajaran Tuhan untuk manusia sudah ada sejak manusia pertama. *Kedua,* kitab-kitab wahyu Tuhan dan ajaran nabi-nabi-Nya, seperti Kitab Zabur, Taurat dan Kitab Injil, tentu berisikan sesuatu yang kurang-lebih sama dengan Alquran dalam hal perintah dan cara mendekatkan diri kepada Tuhan. *Ketiga.* Nabi Muhammad sebelum diangkat menjadi Nabi dan Rasul juga melakukan proses meditasi/ *tahannus* yang kemungkinan besar dilihat dari ajaran sebelumnya, karena Nabi saw. belum menerima wahyu. Jika demikian, maka tidak perlu berapologi bahwa tasawwuf atau sufisme lahir dalam Islam itu sendiri, walaupun mistisme Islam sedikit berbeda dengan mistisisme di luar Islam dalam beberapa hal.[7]

Secara teori, tasawwuf/mistisisme Islam baru menampakkan bentuknya pada masa Rasulullah saw., yaitu ketika beliau memulai *tahannus* di Gua Hira hingga mendapatkan jawabannya. Kehidupan keseharian Nabi selanjutnya, baik berupa ibadah, akhlak dan muamalahnya. Kemudian diikuti oleh sahabat-sahabat beliau sampai masa *Khulafā' al-Rāsyidūn*, termasuk kaum Muhajirin fakir yang tinggal diserambi masjid yang dikenal sebagai *ahlu al-suffah.* semua kehidupan mereka yang berkaitan dengan keteguhan iman, ketaqwaan, kezuhudan, dan budi pekerti luhur dijadikan sebagai acuan bagi para sufi.

Disebutkan oleh Harun Nasution, bahwa yang mula-mula muncul adalah *zuhhād. Z*āhid pertama yang dan termasyhur adalah al-Hasan al-Basrī (642-728 M), ia dipandang oleh kaum sufi sebagai imam mereka. Ia melihat dunia ini sebagai ular yang halus dalam

7 Perbedaan antara sufisme/mistisisme Islam dan bentuk mistisisme lain di antaranya ialah sufisme dalam usahanya mensucikan jiwa tidak melalaikan kebutuhan jasmaninya, sedangkan mistisisme lain tidak menghiraukan aspek jasmani kehidupan manusia dan mencurahkan pada perbaikan jiwa semata... Lihat Muzaffaruddin Nadvi, *op. cit.,* h. 100.

pegangan tangan tetaapi racunnya membawa kepada maut oleh sebab itu ia menganjurkan supaya orag menjauhi hidup keduniaan. Ia pernah mengatakan: "aku *zāhid* terhadap dunia ini karena ingin dan rindu pada akhirat."[8]

Zāhid lain yang juga besar pengaruhnya bagi kaum sufi ialah Ibrāhīm bin Adham anak seorang raja dari Balkh di Khurasān yang lahir di Makkah ketika orang tuanya berhaji. Satu riwayat menyebutkan, suatu ketika dia bermimpi mendengar ada orang berjalan di atas genteng istananya. Ketika ia bertanya, orang itu menjawab: "aku orang yang engkau kenal, ontaku hilang dan aku sedang mencarinya." Bertanya Ibrāhīm: "Bagaimana engkau dapat mencari onta yang hilang di atas atap istana?". Ujar orang itu: "Hai Ibn Adham, bagaimana engkau dapat mencari Tuhan dalam istana raja?" Mendengar suara itu, Ibrāhīm meninggalkan istana dan selanjutnya hidup sebagai *zāhid*.[9]

Berikutnya Rābi'ah al-'Adawiah (714-801 M) lahir dan wafat di Basrah, juga seorang *zāhidah* yang terkenal dengan paham *mahabbah*-nya. Abū Nasr Bisyr al- āfī juga *zāhid* yang tidak memakai sepatu sehingga ia diberi gelar *al-H*āfī (yang tidak beralas kaki). Kemudian pengalaman para sufi semakin meningkat, Żunnūn al-Misri (796-860 M) dengan paham *al-ma'rifah.* Al-Gazālī (1058-1111 M) juga dengan paham *al-ma'rifah* dan atas pengaruh al-Gazālī, tasawwuf dapat diterima oleh *Ahlu al-Sunnah* dan *Jamā'ah*. Abū Yazīd al-Bustāmī (874-947 M) lahir di Persia dengan paham *al-ittihād.* Husain Ibn Mansūr al- allāj yang lahir di al-Madīnah al-Baidā' di Iran Selatan tahun 859 M dan terkenal dengan paham *al-hulūl.* Kemudian paham persatuan dalam bentuk *wahdah al-wujūd* dibawa oleh Muhy al-Dīn Ibn 'Arabī (1165-1240 M) yang lahir Murcia Spanyol. Ibn al-Farīd (1181-1235 M) dari Kairo menimbulkan paham *al-haqīqah al-*

8 Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya,* Jld. II (Cet. VI; Jakarta: 1986), h. 74-75.

9 *Ibid.*

muhammadiah. 'Abd al-Karīm al-Jīlī (w. 1428 M) membawa falsafat *al-insān al-kāmil.* Jalāl al-Dīn al-Rūmī (w. 1273 M) terkenal dengan cinta sufi kepada Tuhan.

Para sufi mempunyai murid dan pengikutnya masing-masing yang pada mulanya belum mempunyai ikatan atau organisasi. Tetapi mulai abad ke-12 M bermunculanlah organisasi-organisasi atau kelompok-kelompok yang dikenal dengan nama tarekat. Tarekat berasal dari kata Arab *"th*ārīqah" berarti jalan, yaitu jalan yang harus ditempuh seorang sufi dalam tujuan berada sedekat mungkin dengan Tuhan. *Th*ārīqah kemudian mengandung arti oraganisasi (tarekat). Tiap tarekat mempunyai syeikh, upacara rituil dan bentuk zikir sendiri.

Pada mulanya, tempat tinggal syeikh yang menjadi pusat kegiatan tarekat, kemudian mendirikan *ribāth*. Anggota terbagi dua kelompok, murid dan pengikut yang tinggal dalam *ribāth* dan memusatkan perhatian pada ibadah, dan pengikut awam yang tinggal di luar serta tetap bekerja dalam pekerjaan mereka sehari-hari, tetapi pada waktu tertentu berkumpul dan mengadakan latihan spiritual. Murid yang sampai pada tingkat tertinggi diberi ijazah, kemudian keluar dan mendirikan *ribāth* dan mengajarkan hingga semakin luaslah penyebaran tarekat.[10]

Di antara tarekat besar yang muncul ialah tarekat Qadiriah di Persia, tarekat Rifa'iah di Irak, tarekat al-Syadiliah di Marokko yang punya pengaruh di Afrika Utara, tatekat Maulawiah oleh Syekh Jalāl al-Dīn al-Rūmī yang berpengaruh di Turki, tarekat al-Bektasyiah yang juga banyak pengaruhnya pada tentara kerajaan Usmani Turki oleh Syekh Haji Bektasyi Wali, tarekat al-Naqsyabandiah oleh Muhammad ibn Muhammad Bahā' al-Dīn al-Naqsyabandī yang punya pengaruh

10 *Ibid.,* h. 76-90. Lihat Juga Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam*, op. cit.,* h. 82-86.

di Indonesia, India, Cina, Turkistan dan Turki, tarekat-tarekat al-Sanusiah, al-Suhrwardiah, Sattāriah, al-Tijāniah, dan Khalwatiah.[11]

Hingga saat ini, tarekat-tarekat baik besar atau kecil tumbuh seiring dengan perkembangan dan pergolakan kehidupan spiritual manusia di bumi ini.

Masa Depan Tasawwuf

Persoalan besar yang muncul di tengah-tengah umat manusia sekarang ini adalah krisis spiritualitas. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, dominasi rasionalisme, empirisisme, dan positivisme ternyata membawa manusia kepada kehidupan modern di mana sekularisme menjadi mentalitas jaman dan karena itu spiritualisme menjadi suatu anatema bagi kehidupan modern. Sayyid Hosein Nasr menyayangkan lahirnya keadaan ini sebagai *the plight of modern men*, nestapa orang-orang modern.[12] Keadaan ini merupakan kelanjutan dari apa yang telah berkembang di Eropa pada akhir abad pertengahan sebagai reaksi terhadap jaman sebelumnya di mana doktrin agama (Nasrani) yang dirumuskan oleh gereja mendominasi semua aspek kehidupan, sehingga mengakibatkan bangsa Barat tetap berada pada jaman kegelapan. Lahirnya jaman modern di Eropa serta merta masuk ke dunia Islam, dan begitu kuatnya pengaruh itu sehingga krisis yang sama juga hampir dialami oleh beberapa bagian dunia Islam yang memilih strategi pembangunan sekuler dan karena itu menjauhkan semangat agama dari proses modernisasi.

Sekalipun krisis spiritualitas menjadi ciri peradaban modern, dan modernitas itu telah memasuki dunia Islam, masyarakat Islam tetap menyimpan potensi untuk menghindari krisis itu. Sebabnya ialah sebagian besar dunia Islam belum berada pada tahap perkembangan kemajuan negara-negara Barat. Keadaan ini

11 *Ibid.*

12 Sayyid Hosein Nasr, *Tasawwuf Dulu dan Sekarang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1985), h. 87.

sangat menguntungkan karena memiliki kesempatan untuk belajar dari pengalaman mereka dan membangun strategi pembangunan yang mampu mengambil aspek-aspek positif dari peradaban Barat dan sekaligus menghilangkan aspek-aspek negatifnya. Hal ini bisa dilakukan dengan mempertahankan dasar-dasar spiritualisme Islam agar tetap terjaga kehidupan yang seimbang.[13]

Beberapa penelitian menyimpulkan bahwa dalam beberapa dekade terakhir spiritualisme dan sufisme mengalami kebangkitan di dunia muslim. Menurut Husain Nasr, sebagian kebangkitan itu berkaitan dengan meningkatnya kegiatan tarekat-tarekat sufi, semacam tarekat Syaziliah atau Ni'matullah yang sangat aktif, seperti di Syiria dan Iran. Lebih dari itu, juga terdapat usaha-usaha serius untuk menggali kembali pemikiran tokoh-tokoh sufi, khususnya Ibn 'Arabī dan mengaktualkannya guna menjawab tantangan-tantangan kemanusiaan dan kerohanian di masa modern.[14]

Di Indonesia sendiri dalam beberapa tahun terakhir, gejala munculnya tasawwuf ke panggung kehidupan keagamaan juga terlihat jelas. Meskipun penelitian ilmiah belum pernah dilakukan, tetapi media massa sering menginfornasikan. Literatur-literatur dan buku-buku tasawwuf termasuk laku dipasaran.

Kebangkitan tasawwuf telah menimbulkan banyak pertannyaan khususnya di kalangan pengkaji sosiologi agama dan modernisasi. Mengapa dalam situasi di mana kemajuan ilmu dan teknologi yang kian marak, justru semakin banyak orang tertarik pada tasawwuf? Kesimpulan singkat yang diberikan oleh Naisbitt dan Aburden agaknya menarik. Menurut mereka ilmu pengetahuan dan

---

13 Syafiq A. Mughni, "*Paradigma Tasawwuf dan Masa Depan Islam"* Makalah Orasi Pengukuhan Guru Besar, lihat http://kawulagusti.blogspot.com/2007/01/paradigma-tasawwuf-masa-depan-islam.html (15 Januari 2010).

14 H.M. Amin Syukur, *Menggugat Tasawwuf.* Cet. II; (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h.127.

teknologi yang melaju cepat di era modern tidak memberikan makna kehidupan.[15]

Orang-orang, terutama di wilayah urban, merasakan bahwa kehidupan di sekitar mereka semakin keras, sulit dan penuh dengan kriminalitas seolah-olah lepas kontrol.

Semula banyak orang terpukau dengan modernisasi, mereka menyangka bahwa modernisasi dengan serta merta akan membawa kesejahteraan. Mereka lupa bahwa dibalik itu semua ada gejala yang dinamakan *the agony of modernization,* azab sengsara karena modernisasi. Gejala itu dapat dilihat, seperti meningkatnya kriminalitas yang disertai tindak kekerasan, kenakalan remaja, gangguan jiwa dan lain sebagainya. Dikemukakan oleh para ahli bahwa gejala psikososial seperti itu disebabkan karena semakin modern suatu masyarakat semakin betambah intensitas dan eksistensitas dari berbagai disorganisasi dan disintegrasi sosial di masyarakat.[16]

Demikianlah, modernisme dipandang gagal memberikan kehidupan yang lebih bermakna kepada manusia. Maka tidak heran jika kemudian orang kembali kepada agama yang memang berfungsi antara lain untuk memberikan makna dan arah dari tujuan hidup. Modernisme dan modernisasi telah gagal menyingkirkan agama dari kehidupan masyarakat. Yang terjadi hanyalah munculnya tantangan-tantangan baru terhadap agama, tetapi sama sekali tidak melumpuhkannya.

Naisbitt dan Aburdene berpendapat bahwa yang mengalami kebangkitan dalam masa abad agama ini adalah spiritualitas bukan *organized religion.*[17] Penilaian ini boleh jadi ada benarnya dalam hubungannya dengan agama-agama selain Islam, seperti aliran

---

15 *Ibid.,* h. 128.

16 Dadang Hawari, *al-Qur'an: Ilmu Kedokteran dan Kesehatan Jiwa* (Dana Bhakti Prima Yasa: Yogyakarta, 1995), h. 129.

17 H.M. Amin Syukur, *op. cit.,* h. 131.

deisme. Mereka yang beraliran deisme ini bahkan berpandangan bahwa agama-agama formal tidak memiliki masa depan. Menurut mereka, yang bertahan hanyalah pesan-pesannya yang universal, namun ritus-ritus formal dan label-label yang membungkusnya akan semakin ditinggalkan orang.

Dalam kasus Islam, seperti disebutkan Azyumardi Azra, kebangkitan *non-organized religion* bisa dimaknai dengan fenomena bangkitnya tasawwuf di masa kontemporer ini. Tetapi kebangkitan sufisme bukan satu-satunya yang muncul pada masa pasca modernisme ini. Sisi lain respon Islam adalah yang disebut sebagai *fundamentalisme.* Fundamentalisme yang dimaksud adalah suatu paham untuk membangkitkan kembali Islam kepada doktri-doktrin murni Islam seperti masa klasik dalam sejarah Islam, di mana praktek-praktek kaum muslim dipandang lebih islami.[18]

Seperti sufisme, Kemunculan fundamentalisme Islam juga terlihat di mana-mana. Persoalan kemudian, mampukah fundamentalisme menjawab gejala dan perkembangan masyarakat sementara ia berpijak pada sikap literal yang kaku. Perkembangan masyarakat pasca modern tidak memadai lagi untuk dipenuhi dengan sekedar *literalisme doktriner* dengan ibadah-ibadah pokok saja. Tetapi orang lebih memerlukan pengalaman keagamaan lebih intens dalam proses pencarian makna. Dan jawaban ini hanya diberikan oleh sufisme.

Jawabannya ialah kembali kepada sufisme, lebih tepatnya neo-sufisme yang menjuruskan aktifisme dan menanamkan kembali sikap positif kepada dunia. Tidak hanya menekankan pentingnya aktifisme intelektual, tetapi juga menekankan pentingnya aktifisme dalam bentuk-bentuk yang lebih praktis, seperti yang dilakukan oleh al-Qushasī dan Muhammad Yusuf al-Maqassarī.

18 *Ibid.,* h. 132.

Al-Qushasī sebagai disebutkan Amin Syukur, pernah menghimbau kaum muslimin agar meninggalkan kemalasan dan kebodohan dengan menggunakan waktu untuk tujuan-tujuan yang bermanfaat. Dia menekankan agar kaum muslimin menjalankan tugas-tugas keduniaan untuk mencapai pemenuhan spiritual. Menurutnya, sufi yang sebenarnya bukan sufi yang mengalienasikan diri dari masyarakat, melainkan sufi yang menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran, membantu orang lemah dan miskin, dan membebaskan yang tertindas. Sufi yang mampu ber-*ta'āwun* dengan muslim lainnya unutk kemajuan.[19]

Demikian juga dengan Syekh Yusuf, Ia adalah seorang ulama, sufi dan pejuang abad ke-17 asal Kerajaan Gowa (Sulawesi Selatan-Indonesia). Ketika hijrah ke Kerajaan Banten, beliau berjuang di sana bersama dengan Sultan Agung Tirtayasa melawan penjajah Belanda. Beliau juga menikahi dua orang putri Sultan Agung Tirtayasa. Dan karena perlawanannya kepada Kolonial Belanda, Ia ditangkap dan diasingkan ke Ceylon, Srilangka. Tetapi karena pengaruhnya masih sangat besar, Kolonial Belanda kemudian pengasingannya dipindahkan ke Cafe Town, Afrika Selatan. Di Afrika Selatan juga masih tetap melanjutkan perjuangan. Di sana beliau berjuang mengangkat martabat manusia dengan berusaha memperjuangkan hak-hak asasi manusia, memperjuangkan persamaan dan ketidakadilan.[20]

Ini menandakan bahwa al-Qushasī dan Syekh Yusuf, adalah sufi yang tidak memahami zuhud secara sempit seperti yang dipahami oleh sebagian orang. Keduanya menekankan keharusan hubungan kepada sesama manusia dan melakukan apa yang seharusnya dilakukan demi kebaikan umat manusia itu sendiri. Keduanya bisa digolongkan sebagai neo-sufisme yang sangat menekankan perlunya

19 *Ibid.,* h. 144.

20 Lihat Tujimah, *Syekh Yusuf Makassar; Riwayat dan Ajarannya* (Cet. I; Jakarta: UI Press, 1997), h. 203.

pelibatan diri dan konstribusinya dalam kehidupan masyarakat secara lebih giat dan lebih kuat. Itulah yang seharusnya dilakukan oleh setiap sufi yang berharap dapat dekat dengan Tuhan dan menjadi *insān kāmil.*

Tasawwuf dan Tanggung Jawab Kemanusiaan Tanggung Jawab Spiritual

Akibat masyarakat modern yang mendewakan ilmu pengetahuan dan teknologi menjadikan mereka berada di luar eksistensinya. Sementara pemahaman agama yang berdasarkan wahyu mereka tinggalkan dan hidup dalam keadaan sekuler. Mereka hidup dalam keadaan kehilangan visi keilahian.

Kehilangan visi keilahian ini bisa mengakibatkan timbulnya gejala psikologis, yaitu adanya kehampaan spiritual, sehingga menimbulkan stess dan kegelisahan karena tidak punya pegangan hidup. Untuk mengobati kesenjangan tersebut, dalam tasawwuf terdapat prinsip-prinsip positif yang mampu mengembangkan masa depan manusia, seperti melakukan intropeksi diri baik dalam kaitannya dengan masalah vertikal maupun horisontal, kemudian meluruskan hal-hal yang kurang baik. Selalu berzikir dalam arti luas kepada Allah swt.

Tanggung Jawab Etik

Sebagai akibat modernisasi dan industrialisasi, kadang manusia mengalami kepincangan moral yang dapat menjatuhkan harkat dan martabatnya. Kehidupan modern sekarang ini sering menampilkan sifat-sifat yang kurang dan tidak terpuji, seperti *hirs, hasūd, riyā*' dan lainnya. Untuk menghilangkannya, dapat dilakukan dengan mengadakan penghayatan atas iman dan ibadahnya, latihan secara sungguh-sungguh dan berusaha merubahnya, serta mengadakan intropeksi diri.

Dalam dunia tasawwuf diajarkan berbagai cara untuk itu, seperti *riyādah* dan *mujāhadah* sebagai sarana untuk melawan hawa nafsu. Adapun cara pembinaannya melalui tiga tahapan, sebagai disebutkan Amin Syukur,[21] yakni tahap pembersihan dan pengosongan jiwa dari sifat-sifat tercela yang di istilahkan dengan *takhallī,* dan kedua, penghiasan diri dengan sifat-sifat terpuji (*tahallī*), dan ketiga, tercapainya sinar ilahi (*tajallī*).

Tanggung Jawab Intelektual

Tuntutan yang muncul dari akibat modernisasi dan industrialisasi adalah pengembangan kemampuan intelektual muslim sehingga memiliki kemampuan dialogis dan fungsional terhadap perkembangan Iptek.

Secara epistimologis tasawwuf memakai metode intuitif, yang pada masa ini dapat dijadikan sebagai salah satu alternatif dari rasionalisme dan empirisme yang membantunya untuk melakukan terobosan baru dalam berbagai hal.

Intuisi merupakan salah satu tipe pengetahuan yang memiliki watak tinggi dari pada pengetahuan indera atau akal. Diakui bahwa arah intuisi itu berbeda, karena akal maupun indera merupakan instrumen yang lebih bekompoten untuk menghadapi obyek-obyek materi serta hubungan-hubungan kuantitatif.

Sementara itu, Bergson sebagai dikutip R. Paryana Suryadipura,[22] intuisi sebagai naluri yang menjadi kesadaran diri manusia dapat menuntun pada kehidupan (*immateri*). Bahkan jika intuisi dapat meluas dan mendominasi manusia, ia dapat memberi petunjuk dalam hal-hal vital yang disebut *elan vital.*

Lebih lanjut disebutkan, pada diri manusia terdapat intuisi yang bersifat *intraintelektual* dan *supraintelektual*. Yang pertama

21 H.M. Amin Syukur, *op. cit.,* h. 115.

22 R. Paryana Suryadipura, *Alam Pikiran* (Jakarta: Bumi Aksara, 1993), h. 123.

adalah intuisi yang menyertai pikiran dan masuk pikiran manusia melalui indera. Yang kedua adalah intuisi yang tumbuh pada diri manusia tanpa didahului keterangan logis dan tidak bergantung pada pengamatan indera.

Jika keduanya dapat melakukan interaksi secara intens, akan memberi kemungkinan pada intuisi *intraintelektual* meningkat lebih tinggi lagi setelah terdominasi oleh intuisi *supraintelektual.* Bila sesorang telah didominasi intuisi *supraintelektual* maka kemauan dan dorongannya (*elan vital*)nya tidak terbatas pada persepsi bendawi yang nisbi, melainkan akan dapat meningkat pada serapan-serapan pengetahuan yang bersifat mutlak.[23]

Masalahnya ialah apa bukti yang dapat diterima. Pengetahuan intuitif memeiliki karakter yang berbeda dengan pengatahuan rasional yang dapat diukur kebenarannya dengan kualifikasi logis dan rasional, ataupun pengetahuan empirik (inderawi) yang dapat diukur dengan kualifikasi eksak dan kuantitatif.

David Truebood, sebagaimana dikutif Amin Syukur, menjelaskan bahwa, paling tidak ada tiga hal yang harus dipenuhi agar kebenaran intuitif ini dapat diterima. Pertama, moralitas subyek atau penerima pengetahuan, sebab tidak setiap orang dapat mengikuti penyelidikannya secara kritis.

Kedua, akal sehat. Penilaian kevalidan pengetahuan intuitif sesorang dapat ditinjau dari sudut penalaran akal sehat, adakah fakta-fakta pengetahuan itu dapat dinalar (*reasonable*) atau tidak. Sebab pada akhirnya kita harus kembali pada akal, karena akal merupakan hakim terakhir.

Ketiga, keahlian subyek secara tepat. Mengingat pengetahuan intuitif bukan seperti pengetahuan pada umumnya, maka untuk menilai kebenarannya harus melihat pada subyek penerimanya, adakah ia memiliki keahlian pada bidang itu. Lebih lanjut dikatakan

23 *Ibid.*

bahwa, intuisi yang baik adalah intuisi orang-orang-orang yang sudah berpengalaman dan berkecimpung dalam bidang tertentu. Sebab fungsi metodologi maupun sistematika berpikir yang berupa logika tidak untuk memimpin pikiran agar bekerja setelah dihadapkan pada obyeknya, melainkan untuk mempertajam pikiran sebelum memulai penyelidikan.[24]

Teori-teori ini sepertinya telah terbukti. Bukankah dalam sejarah ilmu pengetahuan Islam, telah banyak disaksikan ilmuan, filosof sufi yang brilian. Al-Farabi misalnya, adalah seorang filosof, pemikir, yang telah banyak membaca dan menulis buku-buku dalam berbagai cabang ilmu pengetahuan, tetapi juga sebagai seorang sufi.

Kemudian kita kenal juga *Ikhwān al-Shafā,* seperti ditulis Jalaluddin Rahmat, adalah kelompok gerakan sufi. Mereka berkumpul, berdiskusi, dan merekam pembicaraan mereka ke dalam 51 risalah yang sampai ke zaman ini. Dalam risalah itu, mereka bukan saja membicarakan masalah tauhid, akhlak, dan kesucian, tetapi juga mendiskusikan gelombang suara, gerhana, kimia, dan fenomena-fenomena alam lainnya. Mereka tidak hanya mengulas dialektika Sokrates, tetapi juga kezuhudan Alī bin Abi Thalib.[25]

Dengan melihat kenyataan di atas, maka secara hipotesis bisa dikatakan bahwa semakin seseorang terbenam dalam pekerjaan penalaran dan keintelektualannya, maka dia juga akan semakin rindu dan butuh kepada kehangatan spiritualitas.

Tanggung Jawab Politik dan Jihad

Jihad dalam syariat Islam mempunyai makna yang sangat luas, yaitu segala bentuk usaha maksimal untuk penerapan ajaran Islam dan pemberantasan kejahatan serta kezaliman, baik terhadap diri sendiri maupun selainnya. Ulama fikih membagi jihad menjadi tiga

24 Amin Syukur, *op. cit.,* h. 124.

25 Lihat Jalaluddin Rahmat, *Islam Alternatif* (Bandung: Mizan, 1991), h. 216.

bentuk, yaitu: berjihad memerangi musuh secara nyata, berjihad melawan setan, dan berjihad terhadap diri sendiri.

Jihad dalam pengertian umum di atas mencakup juga seluruh jenis ibadah yang besifat lahir dan batin, sebagaimana dicontohkan dalam sejarah perjuangan Nabi Muhammad saw. selama di Mekah dan Madinah. Di samping perngertian umum tersebut, ada juga pengertian khusus yang dikemukakan para ulama. Imam Syafi'i mendefinisikan jihad, yaitu memerangi kaum kafir untuk menegakkan Islam. Atau dengan mengorbankan harta dan jiwa untuk menegakkan Islam, mempertahankan wilayah/negara dan penindasan penguasa yang zalim. Pengertian jihad secara khusus inilah yang secara luas dibicarakan dalam kitab-kitab fikih yang senantiasa dikaitkan dengan pertempuran, peperanngan, dan ekspedisi atau ekspansi militer.[26]

Para sufi tidak hanya dituntut untuk berjihad dalam makna umum saja tetapi juga tidak boleh lepas dari jihad dalam makna khusus. Tasawwuf pada masa sekarang tidak lagi menjauhi kekuasaan, sebagaimana dilakukan oleh sebagian sufi klasik. Akan tetapi tanpil di tengah percaturan politik dan masuk dalam kekuasaan. Menjauhi kekuasaan, politik dan jihad menunjukkan kelemahan.

Tarekat Sanusiah dalam sejarah, menurut Stoddard, telah menjadi kekuatan besar dalam banyak perjuangan yang terjadi di Afrika Utara, telah berhasil memukul mundur penjajah Perancis dan mengusir Inggris dari Libia. Tarikat ini tak henti-hentinya bekerja dengan pendidikan kerohanian, disiplin tinggi, menggali sumur-sumur baru, dan memajukan perniagaan yang menarik orang-orang ke dalam pahamnya.[27]

---

26 Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam,* Jilid 2, (Cet. 3; Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), h. 315.

27 Lothrop Stoddard, *The New World of Islam,* terj. *Dunia Baru Islam* (Jakarta: T.p., 1966), h. 56-57.

Fazlur Rahman menyatakan bahwa tarekat Sanusiah menanamkan disiplin tinggi dan aktif dalam medan perjuangan hidup, baik sosial, politik maupun ekonomi. Pengikutnya dilatih menggunakan senjata dan menjadi ekonom. Gerakannya berada pada perjuangan dan pembaharuan, dan programnya lebih berada dalam batasan positivisme moral dan kesejahteraan sosial daripada batasan-batasan spiritual keakhiratan, memberantas penyelewengan moral, sosial keagamaan. Fazlur Rahman menyebutkan tarekat Sanusiah sebagai neo-sufime.[28]

Turki Usmani di masa jayanya, juga tidak terlepas dari para sufi dan tarekatnya. Tarekat yang paling berpengaruh ketika itu ialah tarekat Baktesyi. Tarekat ini merupakan tarekat yang didalami oleh para tentara militer. Para Sufi dengan ajaran tarekatnya sangat giat memberikan semangat kepada para penguasa dan tentaranya untuk berjihad menegakkan agama dan melebarkan sayap hingga hampir menguasai separuh benua Eropa.

Selanjutnya kita diingatkan dengan proses kemerdekaan Republik Indonesia. Aqib Suminto menyebutkan bahwa tarekat pernah dijadikan basis perjuangan melawan penjajah. Para pengikut tarekat pernah mengadakan pemberontakan di Cianjur (1885 M), peristiwa Cilegon Banten (1888 M), dan Peristiwa Garut (1919 M).[29]

Sebelumnya juga di nusantara ini, kita kenal Syekh Yusuf. Ia adalah seorang ulama, sufi dan pejuang abad ke-17 asal Kerajaan Gowa (Sulawesi Selatan-Indonesia). Syekh Yusuf yang telah mempelajari beberapa tarekat namun lebih terkenal dengan tarekat Khalwatiahnya. Ketika hijrah ke Kerajaan Banten, beliau berjuang di sana bersama dengan Sultan Agung Tirtayasa melawan penjajah Belanda. Dan karena perlawanannya kepada Kolonial Belanda, Ia ditangkap dan diasingkan ke Ceylon, Srilangka. Tetapi karena

28 Fazlur Rahman, *Islam* (USA: The University of Chicago Press, 1979), h. 207-208.

29 H.M. Amin Syukur, *op. cit.,* h. 117.

pengaruhnya masih sangat besar, Kolonial Belanda kemudian pengasingannya dipindahkan ke Cafe Town, Afrika Selatan. Di Afrika Selatan juga masih tetap melanjutkan perjuangan. Di sana beliau berjuang mengangkat martabat manusia dengan berusaha memperjuangkan hak-hak asasi manusia, memperjuangkan persamaan dari ketidakadilan.[30]

Ini membuktikan bahwa sufi, tasawwuf ataupun tarekat tidak menghalangi untuk berjihad baik itu dalam makna umum ataupun dalam makna khusus. Bahkan jika ajaran tasawwuf dan kesufian bisa menghiasi para penguasa dan elit-elit politik, maka akan membuat pemerintahan akan semakin kokoh dan jauh dari penyelewengan-penyelewengan. Karenanya keberadaan tasawwuf dan tanggung jawabnya dalam kehidupan politik dan jihad di dunia ini sangat diharapkan dan butuhkan.

KESIMPULAN

Tasawwuf merupakan salah satu bagian dari ajaran Islam, yang keilmuan lahir di kemudian hari melalui proses yang panjang dengan dinamika dan perkembangannya sendiri.

Secara esensial tasawwuf mempunyai ajaran sosial, namun selama ini sebagian masih bersifat passip dan kadang-kadang sebatas sikap kesalehan individual belum sampai pada tingkat kesalehan sosial. Ini merupakan akses dari pemahaman yang tidak kontekstual terhadap ajaran tasawwuf.

Tanggung jawab sosial tasawwuf pada masa sekarang tidak hanya bersifat passif sebagaimana masa awal tasawwuf, namun pada masa abad ke-21 tasawwuf dituntut untuk bersikat aktif dalam memecahkan semua problema kehidupan, seperti kehampaan spiritual, dekadensi moral, persolan politik, dan lainnya. Bahkan

30 Lihat Sahib Sultan, *Allah dan Jalan Mendekatkan Diri Kepadanya dalam Konsepsi Syekh Yusuf* (Cet. 3; Makassar: Yapma Makassar, 2006), h. 29-39.

Jihad dalam memperjuangkan agama dan negara, para sufi tidak boleh ketinggalan.

Tasawwuf bukan lagi menjadi tempat pelarian bagi sebagian orang, namum merupakan suatu keharusan yang sangat perlu diperhatikan oleh semua orang agar tidak menjadi momok dan penghalang dalam perbaikan dan pekembangan manusia itu sendiri sebagai subyek dan obyek.

DAFTAR PUSTAKA

al-Asy'ari, Abu al-Hasan 'Ali ibn Ismail 1955. *Kitab al-Luma' fi al-Radd ʿala Ahl al-Ziyaqh wa al-bidaʾ.* Masr: Matba'at al-Munir.

----------. 1950. *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin.* al-Qahirah: Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah.

----------. 1985. *Al-Ibanah an Usul al-Diyanah.* Bayrut: Dar al-Kitab al-ʿArabi.

al-Baghdadi, 1928M/1346H, *Kitab Usul al-Din,* Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

----------. 1928. *Kitab Usul al-Din.* Constatinople: Madrasat al-Misriyyah.

----------. 1957. *Kitab al-Tamhil al-Awa'il wa Talkhis al-Dala'il.* Bayrut: al-Maktabah al-Sharqiyyah.

----------.1963. *Al-Inshaf fi ma Yajib I'tiqaduh wa la Yajuz al-Jahl bih.* Tahqiq Muaammad Dhahib al-Kawthari, al-Qahirah: Mu'assasat al-Khanji.

al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad. 1962. *Al-Iqtishad fi al-Itiqad.* Masr: Maktabat Muhammad Subayh.

----------. 1966. *Tahafut al-Falasifah.* al-Qahirah: Dar al-Ma'arif.

----------. 1970. *"Iljam al-ʿAwam 'an 'Ilm al-Kalam"* Masr: Maktabat al-Jundi, Jil. 1.

----------. 1937. *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul.* Masr: Maktabat Muhammad.

----------. 1960. *Maqasid al-Falasifah.* Masr: Dar al-Ma'arif, Cet. 2

----------. 1962. *Al-Iqtishad fi al-Itiqad.* Masr: Maktabat Muhamad Subayh.

----------. 1989. *Al-Sunnah al-Nabawiah bayn Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadīs*. Kairo: Dār al-Syurūq.

----------. t,th. *Majmu' Rasailil Imam al-Gazali*. Kairo: Maktabah al-Taufiqiyah.

----------. t.th. *Ihya' 'Ulum al-Din.* Bayrut: Dar al-Fikr, Jil. 2.

----------.1907. *Kitab al-Mawaqif.* 8 Juz, al-Qahirah: Maktabat al-Sa'adah,

al-Ghurabah., 'Ali Mustafa. 1958. *Tarikh al-Firaq al-Islamiyyah wa Nasy'at' Ilm al-Kalam. cet. 2.* al-Qahirah: Maktabat Muhammad 'Ali Subaih.

al-Juwayni, Abu al-Ma'ali Abd al-Malik ibn al-Shaykh Abu Muhamь mad. 1959. *Al-Irsyad 'ala Qawatiʹ al-Adillah wa Usul al-I'tiqad.* Misr: Matba'at al-Sa'adah.

----------, Abu al-Ma'ali 'Abd al-Malik ibn al-Shaykh Abu Muhammad. 1979. *Al-'Aqidah al-Nidzamiyyah.* al-Qahirah: Maktabat al-Kulliyyah al-Azhariyyah.

al-Syahrastāni. t.th. *al-Milal-wa al-Nihal,* Bayrut: Dār al-Fikr.

Amin, Ahmad. 1975. *Duhr al-Islam.* Cet. 4. Al-Qahirah: Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah.

----------. 1964. *Duha al-Islam,* al-Qahirah: al-Nahdah, Jil. 3

al-Nasyar, Ali Sami. t.th. *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam,* Masr: Dar al-Fikr al-'Arabi.

al-Qardhawy, Yusuf. t.th. *Al-Islam wa al-'Almaniyah Wajhan li wajhin*, Maktabah Wahbah, Mesir.

----------.1997. *Marja'iyah al-'Ulya fi al-Islam li al-Qur'an wa al-Sunnah, terj.* Bahruddin Fannani, *Al-Qur'an dan as-Sunnah, Referensi Tertinggi Ummat Islam*. Jakarta: Robbani Press.

----------. 1998. *Al-Sunnah Masdaran Li al-Ma'rifah wa al-Hadarah*. Kairo: Dar al-Syuruq.

----------. 2007. *Dirasah fi Fiqhi Maqasid al-Syariah*, Kairo, Dar al-Syuruq.

----------. 2007. *Kalimaat fi al-Wasatiyyah al-Islamiyyah wa Ma'alimuha*, Kuwait: al-Markaz al-Alami Lilwasatiyyah.

----------. t.th. *Kaif Nata'amal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah; Ma'alim wa dawabit.* tk: tp.

Al-Jabiri, Muhammad 'Abid. t.th. *Al-Turas wa al-Hadasah: Dirasah wa al-Munaqasyat*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah.

----------. 2003. *Kritik Pemikiran Islam, Wacana Baru Filsafat Islam*, ter. Burhan. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.

----------. 2008. *Fahm al-Qur'an al-Hakim: Al-Tafsir al-Wadih hasba Tartib al-Nuzul*, cet. I, juz, I. Beirut: Markaz Dirasat al-Waḥdah al-'Arabiyah.

----------., 2000. *Post Tradisionalisme Islam*. terj. Ahmad Baso, cet. I Yogyakarta: *LKiS.*

----------., 2006. *Nahn wa al-Turas: Qira'ah Mu'asirah fi Turasina al-Falsafi*, cet. I. Beirut: Al-Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah.

----------.2007. *Madkhal ila al-Qur'an al-Karim fi Ta'rif bi al-Qur'an*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah.

Abu 'Ashim. 1991, *Al Adillah 'Ala I'tibar al-Mashalih wa al-Mafasid*. al-Qahirah: tp.

al-Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim. t.th. *al-Muwafaqat Fi Ushul al-Ahkam.* Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Amin, Ahmad. 1975. *Duhr al-Islam.* Cet. 4. Al-Qahirah: Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah.

----------. 1964. *Duha al-Islam,* al-Qahirah: al-Nahdah, Jil. 3

A Nasir Sahilun 2010. *Pemikiran Kalam* (*Telogi Islam Sejarah, Ajaran, dan* P*erkembangannya*, Ed. I, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

A Partanto Pius, M.Dahlan al-Barry,. 2001. *Kamus Ilmiah Populer.* Surabaya: Penerbit Arkolo.

Abdul Baqi, Muhammad Fuad. 2001. *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fazh Al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Dar al-Hadis.

Abdul Halim al-Jundiy. 1986. *Muhammad ibn Abdul Wahhāb*. Cet. II. Kairo: Dār al-Ma'ārif,.

Abu 'Ashim. 1991, *Al Adillah 'Ala I'tibar al-Mashalih wa al-Mafasid*. al-Qahirah: tp.

Abu Muhammad Shu'ailik. 2007. *Menasehati Tanpa Menyakiti*. Solo: Pustaka Arafah.

Abu Zahra, Muhammad.1944. *Al-Syafi'i Hayatuh wa 'Asruh wa Fiqhuh*, t.t.p : Dar al-Fikral-Arabi.

----------.t.th. *Muhadarat fi al-Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*. tk: al-Matba'ah al-Madani.

Abu Zaid, Nasr Hamid. 2008. *Mafhum al-Nass; Dirasah fi 'Uum al-Qur'an*. cet. VIII. Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi.

Abu 'Abdillah, Muhammad Ibn Abi Bakr Ayyub al-Zar'i. 1975. *Ighasah al-Luhfan min Masa'id al-Syaytan*. juz 1. Cet. II. Bairut: Dar al-Ma'rifah.

Abu 'Umar Yusuf Ibn 'Abdillah Ib 'Abd al-Barr al-Namiri. 1387. *Al-Tamhid lima fi al-Muwatta' min al-Ma'ani wa al-Masanid*. Al-Maghrib: Wizarah 'Umum al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah.

Abu al-'Ala, Ahmad Ibn 'Ali Ibn al-Musanna Abu Ya'la al-Musali al-Tamimi. 1984. *Musnad Abi Ya'la* . juz 8. Cet. I. Dimasyq: Dar al-Ma'mun li al-Turas.

Abu al-'Ala, Muhammad 'Abd al-Rahman Ibn Abd al-Rahim al-Mubarakfuri. t.th. *Tuhfah al-Ahwazi bi Syarh Jami' al-Tirmizi*. juz 6. bab ma ja'a fi al-Tawad}u'. Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Abu Dawud, Sulayman Ibn al-'As'as al-Sijistani al-Azdi. t.th. *Sunan Abi Dawud*. juz 2. Bayrut: Dar al-Fikr.

Affandi, Abdullah. 2009. *Pemikiran Tafsir M. Abid al-Jabiri; Studi Analis Metodologi*, Tesis Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Ahmad ibn Hanbal, Musnad Ahmad Ibn Hanbal III,; Abu Dawud, "Sunnah", bab Syarh al-Sunnah; dan Tirmidhi "Iman"

Ahmad, Idrus. 1969. *Fiqh al-Syafi'iyah: Fiqh Menurut Mazhab Syafi'i.* Jakarta: Widjaya.

Al Kahlaniy, Sayyid Al-Imam Muhammad bin Ismail. t.th. *Subulu AsSalam*. Juz IV Indonesia: Dahlan.

al-'Alwan, Muhammad al-Sayyid Abdul al-Majid.1995. *Durbah al-Tullab 'ala al-Nasr fi 'Ilmi al-Hadis.* Kairo: tp.

al-'Asqalani, Ahmad bin Ali bin Hajar.t.th. *Taqrib al-Tahzib*. tk: Dar al'Asimah.

al-Albani, Muhammad Nasir al-Din.t.th. *Sahih al-Targhib wa al-Tarhib*. juz 3. Cet. V. Riyad: Maktabah al-Ma 'arif.

----------. 1985. *Irwa' al-Ghalil fi Takhrij Ahadis Manar al-Sabil.* juz 1. Cet. II. Bairut: Al-Maktab al-Islami.

----------. 1421 H. *Sahih al-Adab al-Mufrad li al-Imam al-Bukhari.* juz 1. Cet. I. Dar al-Siddiq.

al-Asbahani, Abu Na'im Ahmad Ibn 'Abdillah. 1405. *Hulyat al-Awliya'.* juz 8.Cet. IV. Bairut: Dar al-Kitab al-'Arabi,

al-Asqalani, Ahmad Ibn 'Ali Ibn Hajar Abu al-Fadl al-Syafi'i. 1379 H. *Fath al-Bari Syarh Saḥih al-Bukhari.* juz 1. Bairut: Dar al-Ma'rifah.

al-Bisti, Muhammad Ibn Hibban Ibn Ahmad Abu Hatim al-Tamimi. 1993. *Sahih Ibn Hibban bi Tartib aibn Bilbān*. juz 12. Cet. II. Bairut: Mua'ssasah al-Risalah.

al-Bukhari, Abu Abdillah Muhammad bin Ismail. 1403H. *Al-Jam'i al-Sahih al-Musnad Min Hadis Rasulillah Saw.. wa Sunanih wa Ayyamih, J. II.* Kairo: al-Matba'ah al-Salafiyah.

----------. 1987. *Al-Jami' al-Saghir al-Mukhtasar*. juz 1. Cet. III. Bairut: Dar Ibn Kasir.

al-Būthi, Muhammad Said Ramadan. 1998. *Al-Salafiah Marhalah Zamaniah Mubārakah lā Mazhab al-Islāmiy* .Beirut: Dār al-Fikr al-Muashir.

al-Darimi, 'Abdullah Ibn 'Abd al-Rahman Abu Muhammad. 1407 H. *Sunan al-Darimi*. juz 2. Cet. I. Bairut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

al-Dimasyqi, 'Imad al-Din Ibn Abu al-Fida' Isma'il Ibn 'Umar Ibn Kasir al-Qurasyi. 2001. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. juz 4. Cet. V. Riyad: Maktabah Dar al-Salam li al-Nasyr wa al-Tawzi'.

al-Ghurabah., ‘Ali Mustafa. 1958. *Tarikh al-Firaq al-Islamiyyah wa Nasy’at’ ‘Ilm al-Kalam. cet. 2.* al-Qahirah: Maktabat Muhammad ‘Ali Subaih.

al-Humaydi, Muhammad Ibn Futuh. 2002. *Al-Jam‘u bayna al-Sahihayn*. juz 2. Cet. II. Bairut: Dar Ibn Hazm.

al-Haysami, al-Hafiz ‘Ali Ibn Abi Bakr Ibn Sulayman. t.th. *Ghayah al-Maqsad fi Zawa’id al-Musnad*, juz 1.Maktabah Sayd al-Fawa’id.

Al-Jabiri, Muhammad ‘Abid. t.th. *Al-Turas wa al-Hadasah: Dirasah wa al-Munaqasyat*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiyah.

al-Juwayni, Abu al-Ma’ali Abd al-Malik ibn al-Shaykh Abu Muhamь mad. 1959. *Al-Irsyad ‘ala Qawatiʾ al-Adillah wa Usul al-I’tiqad.* Misr: Matba’at al-Sa’adah.

Al-Juzairiy, Abdurrahman. 1996. *Fiqhi Al-Arba’a Al-Madzahib.* Juz IV. Bairut: Darul fikr.

al-Kalwazani al-Hanbali, Mahfud bin Ahmad bin al-Hasan Abu al-Khattab. 1985. *Al-Tamhid fi Usul al-Fiqh J. III.* Jeddah: Dar al-Madani.

al-Khatib, Muhammad ‘Ajjaj. 1989. *Usul al-Hadis; ‘Ulumuh wa Mustalahuh*. Beirut: Dar al-Fikr.

----------. 1988. *Al-Sunnah Qabla Al-Tadwin*, cet II. Kairo: Maktabah Wahbah.

al-Kufi, Hinad Ibn al-Sirri. 1406 H. *Al-Zuhd*. juz 2. Cet. I. Kuwait: Dar al-Khulafa’ li al-Kitab al-Islami.

al-Manawi, al-‘Allamah Muhammad ‘Abd al-Ra’uf. t.th. *Fayd al-Qadir*. juz 2. Bairut: Dar al-Kutub al- ‘Ilmiyyah.

al-Nasa’i, Abu ‘Abd al-Rahman Ahmad Ibn Syu‘ayb . 1420 H. *Sunan al-Nasa’i li Syarh al-Suyuti wa Hasyiyat al-Sind*. juz 8. Cet. V. Bairut: Dar al-Ma’rifah.

al-Naysaburi ,Muslim Ibn al-Hajjaj Abu al-Husayn al-Qusyayri . t.th *Sahih Muslim*. juz 2. Bairut: Dar Ihya’ al-Turas al-‘Arabi.

al-Naysaburi, Abdullah Ibn ‘Ali Ibn al-Jarud Abu Muhammad. 1988. *Al-Muntaqa*. juz 1. Cet. I. Bairut: Mua’ssasah al-Kutub al-Saqafiyyah.

al-Nisa’i, Abu ‘Abd al-Rahman Ahmad Ibn Syu‘ayb . 1420. *Sunan al-Nisa’i bi Syarh al-Suyuti wa Hasyiyah al-Sind*. juz 1. Cet. V. Bairut: Dar al-Ma‘rifah.

al-Qasimi, Muhammad Jamaluddin. t.th. *Qawa’id al-Tahdis*. tk: tp.

al-Raisuni dan Ahmad Muhammad Jamal Barut. 2000. *Al-Ijtihad: al-Nash, al-Waqi, al-Mashlahah*. Dimasyq: Dar al-Fikr.

al-Sajastani, Abu Daud Sulaiman bin al-Asy’as. t.th.*Sunan Abi Daud*, J. I. Riyadh: Maktabah al-Ma’arif.

al-Sarkhisi, Abu Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl. t.th. *Usul al-Sarkhisi, J. I*. India: Lajnah Ihya al-Ma’arif al-Nu’maniyah.

al-Siba’i, Mustafa.1998. *Al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri’ al-Islami*. Kairo: Dar al-Salam.

Al-Syahrastani, Abi Al-Fath Muhammad Abdul Karim Ibnu Abi Bakr. 1967. *Al-Milal wa al-Nihal.* Kairo: Bab al-Halaby.

al-Syaybani, Abu ‘Abdillah Ahmad, Muhammad Ibn Hanbal Ibn Hilal Ibn Asad. 1998. *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*. juz 1. Cet. I. Bairut: ‘Alam al-Kitab.

al-Tabrani, Abu al-Qasim Sulayman Ibn Ahmad. 1415 H. *Al-Mu ‘jam al-Awsat*. juz 3. Kairo: Dar al-Ḥaramayn.

Al-Tabari, Abu Ja‘far Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid Ibn Kasir Ibn Ghalib al-Amali. 2000. *Jami‘ al-Bayan fi Ta’wil al-Qur’an*. juz 2. Cet. I. Mu’assasah al-Risalah.

al-Tibrizi, Muhammad Ibn ‘Abdillah al-Khatib 1985. *Misykat al-Masabih*. juz 2. Cet: III. Bairut: Al-Maktab al-Islami.

Al-Walid, Imam Al-Qadhi Abu. 1996. *Bidayatul Mujtahid Wa Nihayatul Muqtashid*. Juz II. Bairut: Darul Kutub Al-Islamiyah.

al-Yamani al-Makki, Abu Sa’id al-Mufaddal bin Muhammad bin Ibrahim al-Janadi.1985. *Fadail al-Madinah*. Damasqus: Dar al-Fikr.

As-Sarkhasi,. 1989. *Al-Mabsuth.* Beirut: Dar al-Ma‟rufah.

Atabik Ali, dan Ahmad Zuhdi Muhdlor. 1998. *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia.* Cet. VII. Yogyakarta: Multi Karya Grafika.

Aziz, Moh. Ali. 2009. *Ilmu Dakwah.* Cet ll. Jakarta: Kencana.

Azra, Azyumardi. 1996. *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme,* Jakarta: Paramidana.

Bek, Syekh Muhamad Khudri. t.th. *Tarikh al Tasyri' al Islami*. Mesir: Maktabah Tujariyah Kubra.

Brown, Daniel W.. 2000. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, terj. Jaziar Radianti. *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern*. Jakarta: Mizan.

D.B. Macdonald, 1903,.*Deplopment of Muslim Theologi, Jurisprudence and constitusional Theory*, London: George Routledge & Sons Ltd

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 1900. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. 2001. *Ensiklopedi Islam*, Jilid I, cet. ke-9. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve.

----------, *Ensiklopedi Islam.* Jilid. 2 & 5. Cet. III; Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, 1994.

Dhaif, Syauqiy. *Tarikh al-Adab al-Arabiy* (al-Asru al-Abbas al-Awwal). Cet. IV. Kairo: Dar al-Maarif.

Dirjen Bimas Islam dan Urusan Haji. 2000. *Pedoman Fiqh Munakahat,* Jakarta.

Dutton,Yasin, 1996.*Sunna, Hadith, and Madinan Amal, terj.* Dedi Junaidi. *Sunnah Hadis dan Amal Penduduk Madinah*. Jakarta: Akademika Pressindo.

Echols, Jhon M. dan Hassan Shadily. 1979. *Kamus Inggris-Indonesia.* Cet. VIII, Jakarta: Gramedia.

Esposito, John L. 1995.*The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 3, New York: Oxford University Press.

Gibb and J.H. Kramers, H.A.R. 1974. *Shorter Encyclopedia of Islam,* Leiden: E.J Brill.

Hajāj, Muhammad Fauqī. *Al-Tasawwuf al-Islāmī wa al-Akhlāq.* Cet. I; Kairo: t.p.: 1992.

Hanafi, Hasan. 2007. *Metode Tafsir dan Kemashlahatan Umat* dialih bahasakan oleh Yudian Wahyudi dari *Manahij Tafsir wa Mashalih al-Ummah*, cet. I. Yogyakarta: Nawesea.

Hastings, at. Al James. 1955. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. XII. New York : Charles Scribner's Sons.

Hawari, Dadang. *Al-Qur'an Ilmu Kedokteran dan Kesehatan Jiwa.* Dana Bhakti Prima Yasa: Yogyakarta, 1995.

Helmi Mustafa, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan,* (Cet. I; Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006 M.), h. 108

Huwaidi, Fahmi. 1999. *Muwathinun Lâ Dzimmiyyu.* Cet. III. Kairo: Dar al-Shurouq.

Ibn 'Asakir, Abu al-Qasim Ali ibn al-Hasan ibn Hibatullah al-Dimashqi. 1979. *Tabyin Kadhb al-Muftari fi ma Nusiba ila al-Imam Abi al-Hasan al-Asy'ari.* Bayrut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

Ibn al-Qayyim. 1973. *I'lam al-Muwaqqi'in*. Beirut: Dar –Aljil.

Ibn Faris. 1979. *Mu'jam Maqāyis al-Lughah kata Ahlun*. Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn Khaldun.1994. *Fikr Ibn Khaldun, al-'Asabiyyah wa al-Daulah: Ma'alim Nazariyyah fi al-Tarikh al-Islami*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah.

Ibn Mazur, Muhammad Ibn Mukrim al-Ifriqi al-Misri. t.th. *Lisan al-'Arab*. juz 2. Cet. I. Bairut: Dar Sadir.

Ibn Taymiyyah. 1980. *Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql*, Juz VI, Riyad: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Sa'ud al-Islamiyyah,

Ibnu Abdul Hadi, Abdul Muhdi bin Abdul Qadir. 1998. *Al-Madkhal Ilaal-Sunnah al-Nabawiyah*. Kairo: Dar al-I'tisam.

Ibnu Qasim, Abdurrahman.1994. *Al-Mudawwanah al-Kubra J. I*. Libnan: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Ibnu Qutaibah, Abu Muhammad Ahmad bin Muslim. 1999. *Ta'wil Mukhtalaf al-Hadis*. Beirut: Dar al-Kutub al-Islami.

Islambuli, Samir. 2002. *Dzahirah al-Nass al-Qur'ani: Tarikh wa Mu'asirah*, cet. I, Damaskus: Al-Awa'l.

Ismail, M. Syuhudi. 2009. *Kriteria Hadis Sahih: Kritik Sanad dan Matan, dalam Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis.* Cet.I. Jakarta: Pustaka Firdaus.

'Izzuddin. 2000. *Al-Qawa'id al-Kubra*. Damaskus: Dar al-Qalam.

Kennedy, Hugh. 1986. *The Prophet and the Age of the Calipathes*, London : Longman.

Kitab al-Muwatta li al-Imam Malik bin Anas J. I.. 1988. Kairo: Dar al-Rayyan.

M. Munir. 2009. *Manajemen Dakwah.* Cet ll. Jakarta: Rahmat Semesta.

Madjid, Nurcholish.1993. *Menegakkan Faham Ahlussunnah wal Jama'ah Baru,* Bandung : Mizan.

----------. 1984. *Khasanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.

----------. 1999. *Tiga Agama satu Tuhan*. Bandung : Mizan.

Mishbāh, Ahmad Mujāhid. 1900. *Tārikh al-Islām wa al-Hadārah*, Kairo: Kulliyah Dirāsāt Islāmiyah wa al-'Arabiyah al-Azhar.

Misrawi, Zuhairi. 2007. *Al-Quran Kitab Toleransi Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme.* Cet. I. Jakarta: Fitrah.

Mughni, Syafiq A. "*Paradigma Tasawuf dan Masa Depan Islam"* Makalah Orasi Pengukuhan Guru Besar. Januari 2010.

Muhammad Aswad, Al-'Amid Abd al-Razaq. 1981. *Al-Manhal ila Dirasat al-Adyin wa al-Madhahib*, juz 2. Beirut : Dar al-'Arabiyah li al-Mausu'at.

Muhammad, Yahya. 2002. *Jadaliyyat al-Khitab wa al-Waqi'*. Cet. I. Beirut: Muassasah Al-Intisyar al-'Arabi.

Musa, Jalal. 1975. *Nasy'at al-Asy'ariyyah wa al-Taawwuruha,* Bayrut: Dar al-Kitab al-Lubnani.

Nadvi, Muzaffaruddin. *Muslim Thought and It's Source,* terj. Adang Afandi, *Pemikiran Muslim dan Sumber.* Cet. I; Bandung: Pustaka, 1984.

Na'im, Abdullah Ahmad. 2004. *Dekonstruksi Syari'ah*. Yokyakarta: *LKIS*.

Nasr, Sayyid Hosein. *Tasawwuf Dulu dan Sekarang.* Yogyakarta: Pustka Pelajar, 1985.

Nasution, Harun. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam.* Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

----------. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya.* Jld. II. Cet. VI; Jakarta: 1986.

Nasution, Harun. 1972. *Teologi Islam, Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan.* Jakarta: UI Pres.

----------. 1989. *Islam Rasional Gagasan dan Pemikirannya.* Bandung: Mizan.

Nata, Abuddin. 2001. *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Nur Saif, Ahmad Muhammad.2000. '*Amal Ahlu al-Madinah; Baina Mustalahat Malik wa Ara al-Usuliyin*. Dubai: Dar al-Buhus al-Islamiyah.

Palamban, Hassan bin Muhammad Husain.2000. *Khabar al-Wahid iza Khalafa Ahla al-Madinah.* Dubai: Dar al-Buhus al-Dirasah al-Islamiyah.

R. Abdul Djamali. 1992. *Hukum Islam* (*Asas-Asas, Hukum Islam I, Hukum Islam II*). Bandung: Penerbit CV Mandar Maju.

Rahman, Fazlur. 1979. *Islam,* Chicago and London: University of Chicago Press, Second edition

Rahmat, Jalaluddin. *Islam Alternatif.* Bandung: Mizan, 1991.

Rofiq, Ahmad. 1998. *Hukum Islam di Indonesia.* Cet.3. Jakarta: Pt Grafindo Persada.

Ruslan. 2008. *Menyingkap rahasia Spiritualitas Ibn 'Arabi*. Makassar : Pustaka al-Zikra.

Sabiq, Sayyid. 1977. *Fiqh al-Sunnah,* II. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

Saleh, Ahamad Syukri. 2007. *Metode Tafsir A-Qur`an Kontemporer dalam Pandangan Fazlul Rahman*.Cet. I. Jakarta, Sulthan Thaha Press.

Schuon, Frithjof, *The Trasncendent Unity of Religion,* terj. Safroedin Bahar, *Mencari Titik Temu Agama-Agama.* Cet. I. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Shalabi, Muhammad Mustafa. t.th. *Ta'lil al-Ahkam*. Kairo: Dar al-Nahdah al-Arabiyyah

Shiddiqy, Nourouzzaman. 1993. *Jeram-jeram Peradaban Muslim*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar.

Shihab, Alwi. 1999. *Islam Inklusif*. Bandung: Mizan.

Siregar, Ibrahim. 2005. *Ahmad Na'im dan Pembaharuannya Tentang Hukum Islam,* Analitik Islamika (jurnal). Malaysia, Vol. VII, No 2.

Sjadzali, Munawir. 1993. *Islam dan Tata Negara Ajaran, Sejarah dan pemikiran*, edisi ke V, Jakarta : Universitas Indonesia Press.

Smith, Huston. 1985. *The Religion of Man,* terj. Safroedin Bahar, *Agama-Agama Manusia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Spellberg D.A. Spellberg, 1994. *Politics, Gender, and the Islamic Past*. New York : Columbia University Press.

Stoddard, Lothrop. *The New World of Islam,* terj. *Dunia Baru Islam.* Jakarta: T.p., 1966.

Subhi, Ahmad Mahmad. 1969. *Fi Ilm al-Kalam.* al-Qahirah: Dar al-Ma'arif.

Sutarmadi, Ahmad. 1998. *Al-Imam Al-Tarmidzi, Peranannya Dalam Pengembangan Hadits dan Fiqhi.* Cet. I. Jakarta: Logos.

Sultan, Sahib. *Allah dan Jalan Mendekatkan Diri Kepadanya dalam Konsepsi Syekh Yusuf,* Cet. 3; Makassar: Yapma Makassar, 2006.

Suryadipura, R. Paryana. *Alam Pikiran.* Jakarta: Bumi Aksara, 1993.

Syukur, H.M. Amin. *Menggugat Tasawwuf.* Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Syahrur, Muhammad. 2004. *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*. Yokyakarta: eLSAQ Press.

Syaikh Kamil Muhammad 'Uwaidah. 1996. *Al-Jami' Fii Fiqhi An-Nisa'*. Cet. 1. Bairut: Darul Kutub Al-ilmiyah.

Syamsuddin, Sahiron. 2009. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Nawesea Press.

Thalib, Sajuti. 1974. *Hukum Kekeluargaan Indonesia*. Jakarta: UI Press.

Tujimah. *Syekh Yusuf Makassar: Riwayat dan Ajarannya.* Cet. I; Jakarta: UI Press, 1997.

Turabi, Hasan *Fiqh Demokrasi; dari Tradisionalme Kolektif menuju Modernisme Populis.* 2000. Jakarta.

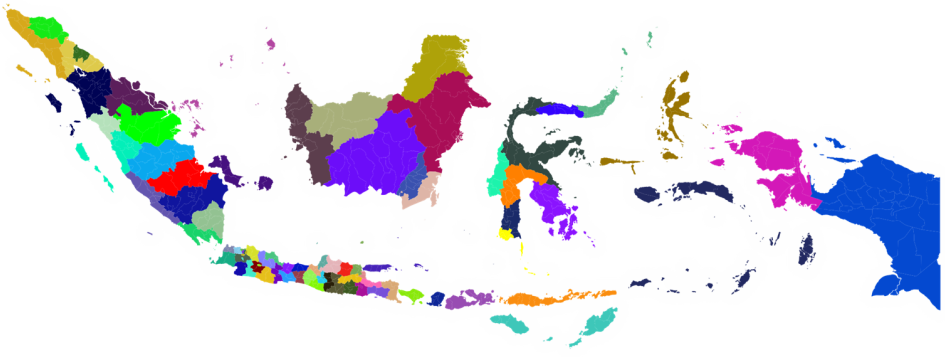
Wahid. Abdurrahman, KH dkk.1998. *Agama dan kekerasan*. Jakarta: Elsas.

Yoesqi, Moh. Isom. 2005. *Islam "Mazhab Kritis": Telaah atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid dan Muhammad Abed al-Jabiri,* dalam *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, Adnan Mahmud dkk. (editor), cet. I. Yogyakarta, STAIN Ternate- Pustaka Pelajar.

Zuhayli, Wahbah. 1986. *Ushul al Fiqh al Islami.* Damaskus: Dar al Fikr.

Zulkarnain, "*Pemikiran Kontemporer Muhammad Abid Al-Jabiri Tentang Turats dan Hubungan Arab dan Barat,*"diakses tanggal 24 Januari 2011, http://www.litagama.org/Jurnal/Edisi6/aljabiri.htm

BHINNEKA TUNGGAL IKA



STATE ISLAMIC UNIVERSITY

ALAUDDIN

MAKASSAR

KONSTRUKSI ISLAM MODERAT

"Mengusik Prinsip Rasionalitas, Humanitas, dan Universalitas Islam"

Ragam pemahaman keagamaan adalah sebuah fakta sejarah dalam Islam. Keragaman tersebut, salah satunya, disebabkan oleh dialektika antara teks dan realitas itu sendiri, atau cara pandang terhadap posisi akal dan wahyu. Konsekuensi logis dari kenyataan tersebut adalah munculnya terma-terma yang mengikut di belakang kata Islam. Ada Islam Fundamental, Islam Liberal, Islam Progresif, Islam Moderat, dan masih banyak label yang lain.

Islam pada dasarnya adalah agama universal, tidak terkotak-kotak oleh label tertentu, hanya saja, cara pemahaman terhadap agama Islam itu kemudian menghasilkan terma seperti di atas. Diterima atau tidak, itulah fakta yang ada dewasa ini. Terkait dengan itu, buku ini mengupas prinsip dasar Islam Moderat. Pemahaman yang diyakini sesuai dengan konteks keindonesiaan. Tidak terlalu fundamental, juga tidak terlalu liberal. Ia berada dalam posisi tengah (*al-wasathiyah*), sebagai prinsip dasar agama Islam.

Para penulis yang berlatar belakang Timur Tengah dalam buku ini mengejewantahkan prinsip Islam Moderat tersebut dari berbagai disiplin ilmu. Mulai dari persfektif Teologi, Syariah, Tafsir, Pemikiran, Tasawuf, Politik dan Dakwah. Kehadirannya pun patut diapresiasi.

LADANG KATA

ICATT PRESS

ISBN: 978-602-6541-64-2

9 786026 541642